N° 7 1953 Juillet-Août

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

La gratuité du surnaturel

(Suite)

IV

Nous avons exposé les opinions de quelques théologiens récents sur la gratuité du surnaturel : l'essai D., le P. Rahner, Urs von Balthasar. Jusqu'ici, nous nous sommes borné à les rapporter. A présent, nous voudrions prendre parti.

La pensée de von Balthasar ne nous retiendra pas longtemps. Nous pourrions même, à la rigueur, nous contenter de la concession qui nous est faite. De notre point de vue humain, on nous l'accorde, la nature pure doit être déclarée possible, pour la protection de la gratuité du surnaturel. Aveu qui pourrait nous suffire. Après tout, le point de vue humain est le seul où nous pouvons nous fixer, et d'où nous pouvons regarder Dieu, parler de lui, de sa libre grâce, de son appel à la destinée surnaturelle. « Efforcez-vous de vous mettre au point de vue de Dieu lui-même ». Mais justement, cet effort est encore le nôtre. Impossible, pour nous, de transcender nos propres moyens de pensée et d'expression. En conséquence, dire, avec Balthasar, que l'idée de la nature pure est inévitable du point de vue de notre pensée, c'est reconnaître qu'elle ne peut pas ne pas régler toute notre réflexion sur les réalités de la grâce. Nous ne pourrions y renoncer que pour cesser tout discours, pour nous interdire toute théologie de l'ordre surnaturel.

Pourtant, faisons face à l'objection. On nous dit : en Dieu, pas d'existence idéale des possibles, ni d'indifférence préalable au libre dessein créateur, sauf pour une conception grossièrement anthropomorphique de l'intelligence et de la liberté divine. De là suit, ajoutait-on, que la thèse de la possibilité de la nature pure ne peut être vraie, absolument, du point de vue de Dieu; tout au plus l'est-elle relativement, du point de vue de la créature.

Mais cette conclusion n'est rien moins qu'évidente.

Il est vrai qu'Hamlet n'avait point de contenu, point de réalité, point de nom avant que Shakespeare ne l'ait conçu ni raconté dans son drame; c'est la création de son auteur qui en a suscité l'idée, l'essence même, et si, comme il m'est loisible, j'appelle l'idée d'Hamlet sa possibilité, alors, je peux dire, c'est vrai, que sa possibilité ne précède pas, mais bien plutôt accompagne ou suit son être. Mais d'autre part, il est non moins vrai qu'avant de créer Hamlet, Shakespeare le portait virtuellement en lui-même; non moins vrai également que sa puissance créatrice ne s'est pas épuisée dans l'invention d'Hamlet, ni de Desdémone, ni de tous les personnages qu'il a inventés en fait; du moins, nous pouvons penser sans absurdité que le génie de Shakespeare débordait largement ses conceptions effectives. Or, cet au-delà, jamais conçu, il m'est permis d'en parler en termes d'objets possibles. Ce que disant, je ne donne pas à entendre que ces objets, que ces personnages, toujours demeurés virtuels, aient jamais eu une existence idéale quelconque dans la pensée de Shakespeare, ni que Shakespeare se soit trouvé devant eux comme devant des termes soumis à son choix; mais je nomme simplement la virtualité, indéfinie, du génie shakespearien; et je ne dis pas non plus que leur possibilité précédait leur être, ni qu'elle eût pu « engendrer » celui-ci; ou si je le dis, c'est que je l'entends alors d'une possibilité qui est déjà l'être même, l'actualité, la plénitude, à savoir, une fois de plus, le génie de Shakespeare et sa puissance indéterminée d'invention.

Cette analogie peut nous éclairer dans la question ici traitée. En disant de l'univers de la nature pure (et en général d'un univers quelconque) qu'il est en Dieu, comme une possibilité d'existence, nous ne donnons pas nécessairement à penser que cet univers est contemplé objectivement par Dieu dans une sorte d'existence idéale, préalable à toute réalisation effective. En Dieu, c'est vrai, il n'y a rien que Dieu : point de division entre le sujet et l'objet, point d'essences opposées au regard divin, réellement distinguées en quelque mesure que ce soit, de l'intelligence du créateur; point de royaume des possibles qui ne soit rigoureusement identifié avec l'*existence* absolue qui les fonde. Pas davantage, en disant de la nature pure qu'elle a été écartée du dessein créateur au profit d'un univers surnaturalisé, nous n'entendons qu'ait eu lieu, dans la volonté divine, un passage quelconque de l'indétermination à la détermination. Qu'est-ce donc que nous signifions positivement par l'affirmation des « possibles »? Simplement ceci : l'être divin est indéfiniment participable; son « imitabilité » dans la création n'a d'autre limite que le contradictoire; la puissance créatrice déborde largement les termes auxquels elle confère effectivement l'existence. Nous ajoutons, il est vrai, que ce pouvoir créateur jouit d'une conscience distincte et pleinement déterminée de soi-même. Mais il n'est rien de tout cela que le philosophe et à fortiori

le chrétien contesteront : l'un et l'autre confessent une toute-puissance divine pleinement éclairée : mais comment celle-ci serait-elle sauve, si nous tenions par ailleurs que le pouvoir créateur ne s'étend pas au delà de l'univers qu'il pose en fait?

Il est vrai, on demandera : d'où savons-nous que la puissance créatrice embrasse déterminément parmi ses virtualités un univers de nature pure? Il faut répondre : la Parole de Dieu nous révèle que l'ordre existant effectivement est un ordre surnaturel; dans cette révélation, j'apprends que ce caractère de surnaturalité n'*était pas dû* à la condition de la créature spirituelle, mais qu'il est gratuit d'une gratuité distincte de celle de la création; au surplus, cette gratuité — nous le montrerons plus loin — ne peut pas se définir exclusivement par en haut; il faut bien (et au reste Balthasar nous l'accorde), la concevoir aussi par en bas : le surnaturel survient à une nature déterminable sans lui. Dès lors, la révélation de l'ordre surnaturel me donne des lumières sur quelques-uns des termes auxquels s'étend la puissance créatrice : elle m'apprend que le pouvoir divin d'invention comprend certainement parmi ses virtualités une créature spirituelle inférieure à la créature gratuitement surnaturalisée, c'est-à-dire précisément une nature pure.

En conclusion, je peux dire que la nature pure est possible, non pas seulement du point de vue de l'homme, mais du point de vue de Dieu même, et je peux reconnaître à l'affirmation de cette possibilité une vérité non pas seulement relative, mais absolue. Je le peux, car en tenant ce langage de la « possibilité », une fois de plus je ne donne à entendre *ni* que la nature pure s'oppose sous la forme d'un concept objectif à l'intellect divin, *ni* que Dieu a vérifié en soi-même un moment d'indétermination à l'égard de deux ordres également possibles, moment d'indétermination surmonté ensuite par le décret créateur de l'ordre surnaturel; et je n'entends pas davantage que l'être possible précède l'être réel, et encore moins qu'il l'engendre; mais je nomme seulement cet « infini de possibilité » qu'est Dieu, cette puissance inexhaustive d'invention qu'est l'*être* divin lui-même, que je ne pourrais lui refuser sans l'effacer lui-même de ma pensée.

Venons-en aux vues du P. Rahner et de l'essai D. Nous pouvons admettre, avec ce dernier, qu'il y a lieu d'ouvrir la théologie de la surnature par la remise en mémoire du dessein divin qui, *en fait,* a inspiré le geste créateur. Ne soyons pas d'abord attentifs à ce que Dieu aurait pu faire. Ce qui importe par-dessus tout, c'est de savoir ce qu'il a fait, et si possible, ce qui a motivé sa libre grâce. Or la révélation est seule à nous éclairer sur ces deux points : Dieu nous a appelés au Royaume, et cet appel a sa source dans une prédestination toute gratuite, dans un mouvement d'agapè qui n'a son motif qu'en lui-même, et non pas en nous. Et il fallait bien qu'il en fût ainsi :

l'excellence unique du don lui assurait une gratuité absolue. Ou si le chrétien compare aussitôt ce don à sa condition de donataire, c'est sa condition concrète de créature indigne et pécheresse qui s'offre d'abord à son attention. Il se peut que notre pensée, appliquée à l'intelligence parfaite de cette première gratuité, en vienne à établir qu'« il aurait pu en être autrement », même indépendamment du péché, que la nature pure était possible : nous en convenons, dès ici, avec Rahner, contre l'essai D. Mais de toutes manières, cette découverte ne sera guère qu'une considération dérivée et qu'une conclusion théologique. La vérité divine dont nous devons vivre est celle de notre vocation au Royaume et notre reconnaissance doit s'inspirer avant tout de la grandeur intrinsèque de cette destinée. Il faut convenir qu'une théologie trop rapidement et surtout trop exclusivement attentive à la nature pure et à sa possibilité (« remerciez-le de ce qu'il ne vous a pas laissés dans une condition inférieure absolument possible ») risque de nous fermer les yeux sur l'éminente valeur du don lui-même.

Mais admettrons-nous, après cela, l'idée d'un désir absolu (non constitutif) du Royaume, corrélatif en nous au décret qui, en Dieu, nous y destine? Accepterons-nous « l'existential surnaturel » du P. Rahner dans le sens précis qu'il lui donne?

Remarquons d'abord que les sources chrétiennes, Ecriture et tradition primitive, ne semblent pas énoncer expressément la présence en l'homme d'un désir de la possession de Dieu, et j'entends ici d'un désir *quelconque,* absolu ou conditionné. Certes, l'alliance de Dieu avec l'homme, comme aussi la totale gratuité de cette alliance, appartient à la substance du message. Mais en va-t-il de même de l'existence en l'homme d'un désir corrélatif à ce don et suscité par lui? La révélation chrétienne nous apprend-elle qu'à l'offrande de la surnature, démarche de l'agapé divine, corresponde en nous un appétit, un eros, un désir de le posséder dans sa perfection? L'idée en est déjà bien formée chez saint Augustin : « inquietum cor, donec requiescat in te [50] » : l'homme, même tombé, et indépendamment de la grâce, aspire à la possession de Dieu, comme à son seul repos. Mais, selon Nygren, chacun le sait, il faudrait voir dans l'apparition de cette idée, le résultat d'une contamination : l'agapé chrétienne, primitivement pure de tout mouvement ascensionnel, eût été progressivement corrompue par l'intrusion du mobile platonicien de l'eros [51].

Origine platonicienne (mieux : néo-platonicienne) que l'on serait tenté de confirmer par l'observation que voici : chez les théologiens scolastiques, l'idée du désir de voir Dieu est insérée dans une conception très générale du mouvement ascensionnel de l'univers : tous les êtres

50. *Confess.*, l. I, c. I, 1.
51. A. Nygren, *Eros et Agapé,* Paris, 1952, t. III, pp. 17, 35, 281, etc.

créés, nous dit saint Thomas, cherchent à refléter Dieu et à lui ressembler ; c'est là leur fin dernière [52] ; chacun la poursuit selon le mode propre de sa nature ; et donc, les êtres rationnels tendront à la ressemblance de Dieu dans la ligne même de leur intelligence, c'est-à-dire qu'ils aspireront à la possession *intellectuelle* de Dieu, dans la mesure de leur capacité. Or, cette interprétation ascensionnelle de l'univers est très certainement d'origine néo-platonicienne : c'est au néo-platonisme que saint Thomas emprunta le thème de l'émanation et du retour, de l'*exitus* et du *reditus*, dont il se servit comme d'un schéma dans l'organisation de la Somme théologique [53] ; et précisément le mouvement qui entraîne l'univers vers la ressemblance avec Dieu et les esprits vers la possession de Dieu remplit exactement la phase du *reditus*.

Les théologiens du désir de voir Dieu auraient donc d'abord à rencontrer la thèse de Nygren. Et sans doute, ils ne pourraient pas contester que les thèmes néo-platoniciens n'aient exercé quelque influence dans l'élaboration de l'idée de ce désir. Mais, d'autre part, ils pourraient montrer, croyons-nous, que les sources chrétiennes la préparaient, et même qu'elles suggéraient la conception d'un univers en inquiétude de Dieu : « La création attend anxieusement cette révélation des fils de Dieu » ; « en commun, tout entière, elle gémit et connaît les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce jour [54] » ; de sorte que l'idée du désir de Dieu, loin de représenter une corruption des mobiles chrétiens, apparaîtrait comme leur développement homogène et authentique.

Mais nous n'avons pas à nous engager ici dans cette recherche. La question posée porte moins sur l'idée du désir de Dieu en général que sur celle du désir absolu comme tel. Elle est, très exactement, celle-ci : Quoi qu'il en soit de sa présence explicite ou simplement virtuelle dans les sources chrétiennes, le désir absolu est-il logiquement compatible avec la gratuité du surnaturel ?

La réponse appelle une distinction. Le désir de Dieu dont Rahner affirme la présence dans l'âme même du pécheur ne peut pas être inconditionné dans un sens plein et parfait. Par définition, le pécheur ne possède plus en lui-même aucun droit à la grâce divine ni à fortiori à la vie éternelle ; si cette grâce lui est rendue, il faudra voir dans cette restitution un geste d'une miséricorde toute gratuite et d'une condescendance souverainement libre, une initiative divine qui n'a sa source qu'en elle-même, et nullement dans les mérites, inexis-

---

52. *S.C.G.*, III, 19.
53. Cfr M.-D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, pp. 261 suiv.
54. *Rom.*, VIII, 19, 22. On trouvera dans l'étude *Eros et Agapé* de M. J. Mouroux quelques amorces scripturaires de cette démonstration (cfr *La Vie Intellectuelle*, t. XIV, 1946, pp. 33 suiv.).

tants, de son bénéficiaire. Cela revient à dire que l'exaucement du désir de Dieu dont le pécheur demeure, nous dit-on, tourmenté, est suspendu à une *condition* tout extrinsèque et sur laquelle le désir lui-même ne peut rien : à savoir, précisément, à la libre miséricorde divine; désir conditionné par conséquent, ou s'il est absolu, certainement pas absolument absolu.

Toutefois, on a toute raison d'accepter un désir relativement absolu. Reportons-nous à une évidence déjà acquise. Toute volonté divine *ad extra* se définit par le terme qu'elle pose; si donc le décret divin qui a présidé à la création a été un décret de destination des hommes au Royaume, cette destination a dû se traduire par un certain effet au plus profond de nous-mêmes : au décret immanent à la volonté divine, a répondu en nous une certaine disposition, une ordination aux biens qui nous étaient promis. Ordination, au surplus, qu'il faut concevoir en termes de désir : car le Royaume ne nous était pas immédiatement conféré dans toute sa plénitude et dans son accomplissement; bien plutôt, nous était-il offert à titre de fin, d'ailleurs dernière : par suite, la disposition intérieure qui nous connaturalisait à lui prenait donc nécessairement la forme d'une tendance et d'un attrait. Enfin, attrait nécessairement absolu : il n'eût été conditionné — à supposer qu'il fut possible comme tel — que dans l'hypothèse où la destination n'eût pas encore été effective, du côté de Dieu, où Dieu se serait borné à créer d'abord une nature pure, ordonnée à une fin toute naturelle, se réservant de l'appeler plus tard à une fin supérieure; mais nous savons déjà que l'appel fut effectif, et qu'il ne se laissa pas décourager par la prévision du péché : c'est l'homme prévu d'avance comme pécheur que Dieu vouait, à travers la rédemption, à la possession de lui-même. Il y a donc bien, dans la nature concrète de l'homme tombé, un désir absolu du Royaume, et nous entendons par là l'attrait corrélatif au décret divin universel, à ce décret qui en fait, non pas en droit, fixait à tous les hommes pris *collectivement* leur fin unique, la fin surnaturelle, seule mesure, désormais, de la bonté absolue de leur action. Désir *relativement* absolu cependant, parce que conditionné, dans son exaucement *individuel*, au don tout à fait gratuit de la grâce sanctifiante [55].

Dans les limites ainsi tracées, l'idée de l'existential surnaturel ne rencontrera donc pas le désaveu des théologiens. Sans doute ceux d'entre eux qui défendent l'idée d'un désir naturel de voir Dieu n'envisagent guère qu'un désir conditionné; mais c'est qu'ils ne traitent le plus souvent que de la nature pure; ici, nous ne pourrions trop

55. Dans une étude antérieure, *L'Esprit et le désir de Dieu, Nouv. Rev. Théol.*, t. LXIX, 1947, nous avons identifié désir absolu et désir efficace. Nous voyons mieux aujourd'hui que cette identification ne se vérifie qu'entre le désir absolument absolu et le désir efficace. L'absolument absolu, étant consécutif à la présence de la grâce, nous meut efficacement vers la fin dernière; mais il est seul à le faire.

le souligner, nous entendons la nature historique et concrète; c'est en l'homme, tel qu'il a été, de fait, destiné par Dieu à la fin surnaturelle que nous discernons la présence et l'action d'un désir absolu de cette fin, et c'est à la thèse ainsi comprise que les théologiens, croyons-nous, ne feront pas objection. Déjà Blondel avait reconnu équivalemment l'existence du désir inconditionné quand il décrivait « l'état transnaturel » : « On ne peut que par une erreur indéniable raisonner comme si l'*état naturel* de l'incroyant, de l'ignorant, de l'apostat était l'état de « pure nature », cet état qui sans doute eût pu être, mais qui n'est pas, qui n'a jamais été et dont nous ne pouvons même définir précisément les conditions réelles [56] ». Dans quel état se trouvent donc les hommes privés de la grâce? Précisément dans l'état surnaturel, caractérisé par cette circonstance qu'ils y conservent, nonobstant l'absence de la grâce, la vocation surnaturelle, vocation intérieure, bien entendu, et qui les ordonne absolument au Royaume.

Même thèse dans une étude du P. E. Brisbois [57] : « Si l'homme est appelé à sa destinée surnaturelle, il faut nécessairement que sa nature et sa volonté soient finalisées à cette nouvelle fin dernière... Il faut donc qu'il y ait, dans la nature humaine appelée à la béatitude surnaturelle, une disposition subjective nouvelle, une exigence nouvelle, antérieure à tout exercice délibéré du vouloir, antérieure même à la foi et la grâce sanctifiante, et qui finalise la nature humaine à sa destinée surnaturelle sous la forme d'un besoin nécessaire, indélibéré, du bien dernier absolu [58] ». « La vocation de l'homme, par Dieu, à sa fin dernière surnaturelle, n'est donc pas seulement un appel extérieur. Antérieurement à tout appel extérieur, l'appel divin a déjà retenti dans les profondeurs de la nature humaine, pour y susciter un nouveau vouloir non délibéré, analogue au vouloir premier naturel, un besoin de posséder le bien parfait suivant son essence, qui n'eût pas existé dans la volonté laissée à ses conditions naturelles. La vocation de l'homme à sa perfection surnaturelle modifie donc physiquement la nature humaine pour l'ordonner déjà d'une certaine manière, avant toute coopération libre de sa part, à cette nouvelle destinée : ordination éloignée, sans doute, car il ne s'agit pas encore ici de la grâce sanctifiante, ni d'un acte de foi, ni même de la foi habi-

56. *La Semaine sociale de Bordeaux, Annales de philosophie chrétienne,* décembre 1939, p. 268, cité par Bouillard, *op. cit.,* pp. 347, 348.

57. *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* t. LXIII, 1936, pp. 1103-1105.

58. P. 1104 en note, l'auteur observe expressément : « Car ni la perte de la grâce sanctifiante, ni celle même de la foi, ne suppriment, dans une nature créée appelée par Dieu à la béatitude surnaturelle, cette exigence, qui n'est aucunement dépendante du vouloir délibéré. » Exigence? L'auteur emploie plus loin le mot plus modéré de « besoin » : dans sa pensée, ce n'est donc pas le fondement d'un droit, mais simplement ce que nous avons appelé le désir relativement absolu. Au reste, ce qui, dans ces textes, nous intéresse ici, c'est la seule affirmation d'une disposition subjective surnaturelle antérieure à la grâce sanctifiante.

tuelle, mais de cette disposition subjective préalable qui doit rendre celles-ci possibles, et qui est le besoin, l'exigence du bien dernier absolu, exprimée par un acte premier, indélibéré du vouloir ».

Qu'on veuille comparer ces textes du P. Brisbois à ceux du P. Rahner : on reconnaîtra entre eux une étroite parenté d'idée : la disposition subjective nouvelle « antérieure même à la foi et la grâce sanctifiante », dont nous parle le premier recouvre assez exactement l'existential surnaturel du second.

Accordons toutefois que l'acceptation de cette thèse ne laissera pas de poser de nouveaux problèmes au théologien. Les auteurs qui viennent de la proposer sont très attentifs à noter que ce désir absolu se distingue de la grâce (sanctifiante) et même peut s'en séparer, puisqu'il survit au péché. Mais précisément par quoi s'en distingue-t-il? Cette question s'impose à eux à un double titre.

Tout d'abord, ils ont déjà reconnu et ils vont nous le répéter plus loin, que le désir de voir Dieu, si absolu soit-il — ou plutôt, précisément parce qu'il est absolu — ne peut pas être déclaré « constitutif »; cela revient à dire qu'il vérifie déjà, dans la nature concrète, les conditions d'une réalité surajoutée, surnaturelle [59]; au reste, on le reconnaît expressément : après avoir dit de l'ordination à la fin surnaturelle (suscitée en tout homme par l'appel de Dieu au Royaume) qu'elle n'est pas la grâce sanctifiante, on la déclare cependant « surnaturelle » et « gratuite [60] »; mais parler ainsi n'est-ce pas la rapprocher de la notion de la « grâce » elle-même; ou du moins n'est-ce pas inviter l'esprit à déterminer avec plus de précision en quoi elle se distingue de la grâce proprement dite?

En outre, on sait que, dans la pensée de saint Thomas — simplement fidèle aux meilleures doctrines de l'augustinisme — la grâce habituelle n'a rien d'une forme passive, d'un ornement inerte, sans action sur les tendances de notre vouloir; tout au contraire, elle « incline » et même elle « meut » la volonté à vouloir un bien vers lequel elle n'est pas orientée par une inclination naturelle [61]. Saint Thomas écrira encore : « gratia promovet hominem in Deum [62] ». N'est-ce pas dire, en d'autres termes, que la grâce est le goût et l'attrait de Dieu, dans une âme qui ne l'avait pas jusque-là? Mais alors, une fois de plus, ne la voilà-t-elle pas singulièrement rapprochée de ce désir absolu dont on nous parlait tout à l'heure, si rapprochée que l'existence distincte de celui-ci doive en être remise en question?

---

59. Cfr plus haut l'exposé de Rahner, p. 578.
60. E. Brisbois, *loc. cit.*, p. 1105.
61. *De Verit., q.* 22, *a.* 8 : « ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur (voluntas) ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. » Nous renvoyons ici à l'étude du R. P. G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Bibliotheca del « Salesianum »*, 10, Turin, 1950, pp. 26-28.
62. 2 *Sent., d.* 29, *q.* 1, *a.* 2.

Certes, ces difficultés sont surmontables. D'un mot, disons que le désir absolu précède cette présence spéciale de Dieu qu'inaugure le don de la justification; la grâce sanctifiante, au contraire, considérée comme inclination et motion, est consécutive à cette présence; dans la justification, Dieu vient habiter l'âme chrétienne; mais, parce que, mesurée à la plénitude de la vie céleste, cette présence n'est encore qu'un prélude et qu'un commencement — *gratia inchoatio gloriae* — voici qu'elle suscite une inclination vers son parfait accomplissement; inclination qui fonde, dans le sujet, un droit à l'obtention de son terme, qui confère à ses actes une efficacité surnaturelle, qui les constitue en autant d'étapes progressives vers le Royaume : la grâce sanctifiante est précisément cette inclination et cette exigence, toute différente, on le voit, de « l'existential surnaturel » : car si ce dernier est déjà lui-même désir de Dieu, cependant, n'ayant pas sa source dans un commencement de présence, il n'a rien d'un droit ni d'une requête, et les actes que nous poserions sous sa seule motion ne nous rapprocheraient pas de son objet.

Ainsi nous entrevoyons qu'il n'est peut-être pas impossible de distinguer le désir absolu de la grâce sanctifiante, mais précisément, nous ne faisons guère que l'entrevoir : une tâche considérable reste ici à charge du théologien.

Après avoir accepté, avec les PP. Brisbois et Rahner, l'idée d'un désir absolu, se pose la question de savoir si nous le tiendrons pour constitutif et essentiel (essai D.), ou, au contraire, pour gratuit et surajouté (Rahner). De nouveau, omettons ici toute enquête dans les sources chrétiennes. N'interrogeons même pas, dans leur ensemble, les documents ecclésiastiques. Encore, ne pouvons-nous taire le texte récent de l'encyclique *Humani generis* : « D'autres (théologiens) déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres doués d'intelligence, sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique ». Ici, l'essai D. dirait, je l'entends bien, qu'il ne nie pas, quant à lui, cette puissance divine : mais, ajouterait-il, ces êtres spirituels ainsi destinés à une fin inférieure ne vérifieraient pas notre nature d'homme [63]. Mais cette défense ne serait guère efficiente. De toute évidence, la pensée de l'encyclique est celle-ci : si vous niez la possibilité, pour Dieu, de créer des êtres intelligents non destinés à la possession de lui-même, vous mettez en péril la gratuité de l'ordre surnaturel *existant*, c'est-à-dire de la surnature conférée aux hommes. N'est-ce pas dire que Dieu aurait pu créer, sans les ordonner à la vision béatifique, ces êtres humains qu'il y ordonne en fait [64] ?

63. Voir plus haut, p. 565.

64. En ce qui le concerne, le P. de Lubac pourrait dire qu'il ne nie pas cela même, puisqu'il écrit : « Après comme avant, nous pourrons continuer de dire

Bornons-nous donc une fois de plus à rechercher les seules raisons intrinsèques : l'idée du désir constitutif est-elle logiquement compossible avec la gratuité du surnaturel humain?

Il semble bien que l'essai D. ne pourrait rien opposer au raisonnement déjà proposé plus haut par le P. Rahner. Sans doute, nous l'avons dit, la première gratuité à reconnaître au surnaturel est sa gratuité absolue, définie par en haut, par la grandeur unique du don qui le constitue; mais il est impossible de penser jusqu'au bout cette gratuité sans la traduire dans les termes d'une gratuité relative, sans reconnaître qu'il aurait pu en être autrement, que la nature pure était possible. On a prétendu que le désir constitutif de la vision béatifique ne nuirait pas à la gratuité de celle-ci, pour la raison qu'il serait essentiel à ce désir de la vouloir comme gratuite, comme se donnant par delà toute exigence. Mais si ce désir est constitutif, il ne peut plus vouloir le don de Dieu comme un don purement gratuit : que le désir absolu soit essentiel, cela signifie que la nature n'est plus concevable sans lui; mais dès lors aussi on doit accorder que la destinée surnaturelle est nécessaire à l'intelligibilité, à la bonté, ou tout simplement à l'être même de la nature; elle est requise, elle est exigée par la possibilité même de l'être humain; ou si elle jouit encore d'une gratuité, c'est de celle-là seule qui affecte tous les dons de la création; or, tous conviennent qu'aux termes du dogme chrétien, il faut assurer aux dons de la surnature une gratuité qui leur soit propre.

A cette doctrine d'une gratuité du surnaturel fondée sur l'appel à la nature pure, on a reproché d'opérer un passage indu du possible au réel : il avait fallu d'abord considérer la nature humaine abstraitement, en l'isolant de sa fin concrète; après cela seulement, les tenants de la nature pure consentaient à considérer les conditions de l'être concret; et ils eussent été confirmés dans cette sorte de dialectique par l'expansion d'une ontologie « essentialiste », dont la double caractéristique est précisément de ne vouloir connaître le réel qu'en passant par le possible et de concevoir l'existence comme un obscur complément du possible [65]. — Négligeons les réalités historiques qui ont pu favoriser la fortune de l'idée de nature pure. La seule question est de savoir si en soi et logiquement cette idée est indépendante de l'ontologie essentialiste incriminée. Or il en est ainsi : sa formation ne résulte pas d'un processus de pensée qui va du possible au réel. Le théologien a d'abord devant les yeux la situation historique concrète de l'homme, l'*existence,* telle qu'il la voit à la lumière de la révélation;

---

que si Dieu l'avait voulu, il aurait pu ne pas *nous* donner l'être, et que cet être qu'il *nous* a donné, il aurait pu ne point l'appeler à Le voir » (*Le mystère du surnaturel,* p. 104; nous avons souligné). Un peu plus haut, cependant (p. 94), il disait : « elle (l'hypothèse de la pure nature) montre seulement, à supposer qu'elle soit fondée, que dans un autre univers un autre être que moi, possédant une nature analogue à la mienne, aurait eu cette destinée plus humble ».

65. Voir plus haut, p. 567.

de cette existence, la Parole de Dieu lui dit qu'elle est gratifiée d'une destination transcendante. Le théologien remarque ensuite que cette transcendance et ce don ne peuvent se soutenir devant la pensée sans engager l'idée qu'« il aurait pu en être autrement » ; la réalité surnaturelle, observe-t-il, n'est pas intelligible comme telle sans l'acceptation de la possibilité du naturel. Sans doute, il y a bien, en cela, mouvement et dialectique, mais précisément, le passage s'opère du réel au possible, et non pas l'inverse. Et sans doute encore, ce « naturel » n'existe pas comme tel, il ne nous est pas donné à l'état pur dans notre expérience du monde. Mais on aurait tort d'en conclure qu'il n'est pas possible : de quel droit circonscrire le possible à l'existant, s'il est vrai que des possibilités peuvent se déduire comme conditions nécessaires à l'intelligibilité de cet existant? C'est ce qui se vérifie ici.

Cette réponse vaut également pour une autre objection déjà rencontrée. On dit : l'ordination d'un être à sa fin dernière — cette ordination qui commande toutes ses démarches, met en branle toutes ses facultés — ne l'affecte pas extrinsèquement, elle entre dans sa structure même, dans sa définition. Cet être ne pourrait pas l'échanger contre une autre, sans cesser d'être lui-même. Par conséquent, une destinée purement naturelle, inférieure à la vision béatifique, modifierait notre essence, notre nature même; nous ne serions plus conformes à l'idée qui nous définit.

Mais cette objection n'est pas insurmontable. Rappelons une fois de plus la démarche suivie par les tenants de la nature pure : tous conviennent, observent-ils, que la vocation à la fin surnaturelle est gratuite d'une gratuité qui lui est propre, qui n'est pas simplement celle du don de la création; de là suit que l'ordination à cette fin — cette ordination qui, en nous, est le corrélatif subjectif de l'appel divin — est nécessairement une réalité déjà surnaturelle; elle ne peut pas être essentielle, ni constitutive, et il faut bien que l'esprit incarné soit absolument possible sans elle, faute de quoi, la vocation à la fin surnaturelle perdrait sa gratuité distincte. En bref, la révélation du surnaturel porte virtuellement en elle l'affirmation de la possibilité de la nature pure.

Sans doute, nous voilà contraints logiquement à accepter que l'ordination intérieure à sa fin dernière puisse ne pas être la *composante* de l'esprit : c'est ce que l'essai D. déclare impensable. Cela serait en effet si cette fin dernière à laquelle il serait ainsi gratuitement ordonné était entièrement nouvelle, totalement autre que la fin qui serait la sienne sans cette ordination surajoutée. Pensons ici à l'animal, dont on nous dirait que Dieu l'ordonne à la possession immédiate de lui-même; nous ne pourrions donner un sens à une telle affirmation : car la possession immédiate de Dieu représente, pour l'animal, une fin absolument hétérogène à celle qu'il

poursuit naturellement : l'ascension de sa finalité propre à cette finalité supérieure signifierait pour lui la suppression de sa nature; ici, en toute vérité, l'identité du sujet ne serait plus respectée. Mais il en va autrement de l'homme. Les tenants de la nature pure peuvent bien ne pas admettre, s'ils le veulent, la présence, dans l'esprit humain comme tel, d'un désir conditionné de voir Dieu (certains d'entre eux, en effet, nous l'avons dit, ne veulent reconnaître dans la nature qu'une non-répugnance au surnaturel) ; mais du moins tous conviennent, qu'il y a, dans la nature même de l'esprit, un désir de possession intellectuelle de Dieu, au moins indirecte; pour tous, c'est à tout le moins une certaine connaissance de Dieu lui-même, d'ailleurs déjà très parfaite, encore qu'analogique, qui constitue la fin de l'esprit comme tel. Dès lors l'accès de cet esprit à une finalité qui l'ordonnerait à la vision intuitive ne signifierait pas pour lui un changement absolu de finalité; elle serait sans doute un perfectionnement, une élévation, mais elle le prolongerait dans sa ligne propre, dans le sens même de sa nature, elle actuerait cette puissance lointaine, cette possibilité radicale à la vision de Dieu que constitue, pour lui, sa connaissance naturelle analogique de Dieu.

Il est vrai, les opposants à la nature pure (et pas seulement eux, mais le P. Rahner lui-même) pourraient nous dire : comment pouvez-vous savoir s'il y a, dans la nature de l'esprit comme tel, un désir de connaître Dieu d'une manière quelconque, indirecte et analogique? Vous ne disposez d'aucune méthode pour atteindre, en toute certitude, ce qu'est l'esprit en lui-même, et ce qu'il poursuit de par sa nature, indépendamment de l'existential surnaturel qui l'anime. Vous ignorez sa fin naturelle. Nous nous expliquerons plus loin sur cette ignorance. Mais supposons même qu'elle soit réelle. Les théologiens de la nature pure pourraient répliquer : il nous suffit d'avoir établi la nécessité de la nature pure pour la sauvegarde de la gratuité du surnaturel : à partir de là nous pouvons conclure qu'il y a, nécessairement, dans la nature de l'esprit comme tel, une préparation, une disposition radicale à la finalité surnaturelle; même si nous sommes incapables de connaître la fin naturelle de la nature pure, et donc aussi, même si nous ne pouvons désigner, dans la vie naturelle de l'esprit, ce qui constitue, pour lui, la préparation lointaine au surnaturel, toujours est-il que cette préparation existe, parce qu'elle ne peut pas ne pas exister : ainsi l'exige la cohérence de la doctrine et l'intelligibilité du dogme chrétien : si la nature pure est possible, et si d'autre part, elle a été effectivement ordonnée au surnaturel, c'est qu'elle portait en soi une possibilité radicale de cette ordination.

Dès lors, disparaît toute répugnance à concevoir que l'ordination intérieure à la fin dernière surnaturelle puisse ne pas être la composante de l'esprit : puisque cette ordination survient à un être qui possède nécessairement une disposition à la recevoir, le don qui nous

en est fait respecte notre nature et en sauvegarde l'identité. Certes il l'élève et la transforme. Autrement que signifierait le terme même de surnaturel dont on le qualifie? On peut même dire qu'il l'élève *au-dessus* d'elle-même et qu'il la modifie *intimement*. Pour traduire d'un seul mot la double condition de cette modification, de cette détermination à la fois non-constitutive et pourtant tout à fait intérieure, on pourra peut-être dire d'elle qu'elle est un accident atteignant notre essence même (et non pas seulement nos facultés) [66]. Une nouvelle recherche s'amorce ici. Mais quoi qu'il en soit, nous sommes sûrs, dès maintenant, que la finalité surnaturelle, pour être conçue comme surajoutée, ne détruit pas l'essence, l'idée qui nous définit sans elle; bien plutôt, nous prolonge-t-elle dans notre ligne essentielle.

Il nous faut donc admettre, avec Rahner, et contre l'essai D., le caractère non-constitutif du désir absolu du Royaume, et par suite aussi, la possibilité de la nature pure. Mais si le désir absolu se greffe sur une nature concevable sans lui, impossible d'éviter la question de savoir comment cette insertion est possible; ne postule-t-elle pas, dans la nature, la présence d'une disposition au désir même? Autrement dit, — nous l'avons déjà observé [67] — l'opinion du P. Rahner rouvre, bon gré mal gré, les vieux problèmes. Sans les refuser tout à fait, le P. Rahner incline à penser, nous semble-t-il, qu'il est assez vain de s'y attarder, pour la raison qu'il est pratiquement impossible de les bien résoudre. Impossibilité qui tient au fait que la nature pure est à peu près inconnaissable, et que notre réflexion sur notre existence concrète ne nous offre pas les moyens d'y distinguer ce qu'elle doit d'une part à la nature pure et d'autre part à l'existential surajouté. Il nous reste à nous prononcer sur ce dernier point.

La pensée de Rahner et de Balthasar revient en somme à ceci : le concept de nature nous est indispensable pour penser la grâce elle-même; la nature est le sujet, le bénéficiaire de la gratuité [68]. Mais ce concept n'est guère qu'un concept purement formel, dans lequel nous ne réussissons pas à verser un contenu vraiment certain. D'où connaîtrions-nous, par exemple, que telles déterminations, tels élans, telles angoisses devant la mort ne relèvent pas de l'existential surnaturel plutôt que de la nature comme telle? Et non seulement, nous ne pouvons pas mesurer les possibilités positives de la nature pour la grâce, mais pas davantage ses répugnances, ses oppositions éventuelles. C'est un fait que nous éprouvons souvent une hostilité intérieure contre l'or-

66. S'il en était ainsi, l'existential surnaturel, l'ordination intérieure gratuite, ne différerait pas en cela de la grâce sanctifiante : de celle-ci, tous les théologiens thomistes conviennent qu'il faut bien l'insérer dans l'essence même de l'âme (et non pas seulement dans les « puissances », comme les vertus théologales).

67. Voir plus haut, pp. 579, 580.

68. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 292.

dre surnaturel, que notre nature se révolte contre l'appel à une destinée supérieure, tentée qu'elle est de se fermer sur elle-même et de chercher son bonheur à l'intérieur des réalités « intra-mondaines ». Mais nous aurions tort d'attribuer cette répugnance à la nature elle-même, prise abstraitement, à une nature pure qui protesterait contre les renoncements que la surnature lui impose. En réalité, cette répugnance procède de notre nature concrète, c'est-à-dire d'une nature pécheresse, plus précisément encore, d'une nature dont le péché a consisté dans le refus du surnaturel. Dès lors, il est bien possible et même il est vraisemblable que l'indifférence, dite naturelle, au surnaturel, ou la sourde hostilité ou la révolte soient, en nous, le fait de la grâce *perdue*, et son effet, pour ainsi parler, négatif [69], la répercussion prolongée de l'antique péché de la race.

Concédons-le, en raison de l'emprise persistante de l'existential surnaturel, il nous est difficile de déterminer exactement les virtualités propres à la nature comme telle. Le P. Brisbois le reconnaît implicitement lorsqu'il écrit que « de ce fait — du fait de l'orientation intérieure de l'humanité historique à l'ordre surnaturel — il faut conclure que la psychologie du désir humain est entièrement changée, et ne ressemble plus à ce qu'elle eût été dans l'homme laissé à ses conditions naturelles [70] ». Mais pour être difficile, le discernement n'est pas absolument impossible. Je note d'abord que Rahner lui-même en convient, ou du moins que sa négation n'est pas absolument ferme : le philosophe, nous dit-il, obtient de par ses propres méthodes un concept autorisé (einen berechtigten Begriff) de la nature de l'homme, assez bien exprimé par le traditionnel « animal rationale ». Pourtant, si nous voyons bien, Rahner s'empresse de reprendre en quelque sorte cette concession, car, ajoute-t-il, nous ne pouvons pas savoir avec précision (genau) si le contenu de ce concept philosophique est vraiment pur, s'il ne couvre pas un élément dû à l'existential surnaturel [71]. Mais ce scrupule n'est-il pas excessif ? Evoquons ici, par exemple, les conclusions de l'analyse transcendantale des conditions à priori de notre pensée, analyse à laquelle Rahner lui-même nous invite à recourir [72].

Cette méthode considère, à son point de départ, les données immédiates et nécessaires de la conscience dont elle constate qu'elles ne s'érigent en objet (immanent) « qu'au sein du jugement, ou, pour préciser davantage, dans l'affirmation judicative [73] ». A partir de là, elle dégage, par une analyse réflexive, les éléments et les relations que renferme l'objet comme tel. C'est ainsi qu'elle établira, comme

69. *Ibid.*, p. 294 : « Negativwirkung der Gnade im Bereich der Natur ».
70. *Art. laud.*, p. 1109, 1110.
71. *Orientierung, loc. cit.*, p. 145.
72. *Orientierung, ibid.*
73. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V², p. 519.

condition à priori de la possibilité de l'objet, la présence d'un donné sensible dans une faculté réceptrice, elle-même quantitative (dans une sensibilité), et par surcroît l'activité d'une faculté de synthèse, faculté intrinsèquement immatérielle et extrinsèquement dépendante de la matière; au surplus, elle s'efforcera d'expliquer le caractère d'opposition immanente, d'objectivité [74] que présente l'objet à l'intérieur du sujet, et peut-être devra-t-elle ici invoquer, comme source d'explication, la nature dynamique de la faculté spirituelle; c'est du moins ce qu'a pensé le P. Maréchal; mais il n'importe : l'essentiel, pour nous, est de constater que, par la voie de l'analyse transcendantale, nous sommes en tout cas en mesure de construire une science, partielle peut-être, mais certaine, de l'esprit, de notre esprit, ou mieux encore du sujet connaissant sensitivo-rationnel : en principe, nous devons pouvoir établir quelles sont les conditions subjectives logiquement nécessaires des données immédiates de la conscience, de ces données qui sont « un objet quelconque », et sans lesquelles il n'y aurait pas de conscience du tout.

Objectera-t-on que, par cette voie, nous réussirons, en effet, à définir notre esprit, tel qu'il est en fait, tel que Dieu l'a créé dans l'ordre de surnature, mais non pas tel qu'il est en droit, non pas la nature pure de l'esprit humain, mais sa nature historique, de telle manière que la question de savoir ce qui constitue l'esprit comme esprit, indépendamment de son ordination existentiale à l'ordre surnaturel, resterait, même au bout de cette voie « transcendantale », sans réponse?

L'objection pourrait d'abord invoquer le fait que l'esprit qui analyse, qui effectue cette réflexion transcendantale, est déjà l'esprit historique, orienté à la fin surnaturelle; autrement dit, la source même à partir de laquelle l'esprit cherche à s'éclairer sur lui-même est déjà pénétrée de surnaturalité; dès lors il est assez vain d'attendre d'elle une lumière sur la nature comme telle! Mais ici, il suffit de remarquer que la méthode transcendantale emploie, comme unique principe de démonstration, le premier principe, le « principe d'identité [75] »; or, on ne peut pas penser que ce principe soit, dans notre esprit historique, une norme de pensée dont il soit redevable à l'existential surajouté; manifestement, cette norme le constitue et le définit comme esprit : la notion même de la pensée contient en elle-même l'affirmation du principe d'identité, et l'on ne pourrait la lui arracher sans la détruire. Ainsi, dans la réflexion transcendantale, c'est à une lumière qu'il doit à sa constitution essentielle que l'esprit cherche à s'éclairer sur sa propre nature.

---

74. On pourrait dire aussi : caractère d'intentionalité, désignant par là, en termes husserliens, la propriété qu'a la conscience de se rapporter à des objets : conscience dit toujours conscience de quelque chose.

75. Maréchal, *op. cit.*, Cahier V², p. 52, p. 66.

Mais l'objection arguera surtout du fait que les données immédiates et nécessaires de la conscience, sur lesquelles travaille la méthode transcendantale, sont, en nous, le produit de l'esprit concret; par suite, impossible pour nous, de distinguer en quoi ces données relèvent de l'esprit comme tel ou de l'existential surnaturel, et donc également illusoire l'espoir d'une science quelconque de la nature pure. Mais ici non plus, l'objection n'est pas insurmontable. Reconnaissons que l'objet immanent est construit par un esprit orienté en fait (mais non constitutivement) à une destinée surnaturelle. Mais à l'intérieur de cet objet, il y a des éléments ou des caractères dont on peut dire dès l'abord qu'ils ne procèdent certainement pas de l'existential surajouté, qu'ils trahissent la marque indéniable du sujet sensitivo-rationnel dans sa constitution essentielle. Ce sont, par exemple, outre les conditions très générales d'espace et de temps dont la faculté réceptrice investit immédiatement les données sensibles [76], l'objectivité ou mieux l'objectivation de l'objet (la relation immanente d'opposition qui s'exprime dans cette forme tout à fait générale du jugement : cela est), comme aussi les deux notes d'universalité et de nécessité dont cet objet est affecté [77]. Prétendrions-nous peut-être que rien ne nous autorise à dire de ces caractères, des derniers surtout (objectivation et nécessité) qu'ils procèdent de l'esprit comme tel plutôt que de l'existential surnaturel? Et que donc, nous ignorons si, dans un ordre de nature pure (dont nous avons reconnu la possibilité absolue), le contenu de conscience de l'esprit incarné eût été revêtu de l'attribut de nécessité? Poser la question en ces termes c'est y répondre. Une conscience dont les contenus seraient privés de cet attribut ne serait plus qu'une conscience sensible; il faut bien que nous rattachions la nécessité à l'esprit comme tel, et non pas à l'existential surnaturel, sous peine de supprimer le sujet lui-même grâce auquel, en s'y insérant, cet existential a la possibilité d'exister.

On le voit donc, en principe, un certain contenu de l'esprit, dans sa constitution essentielle, peut être déterminé avec certitude; loin d'être entièrement indiscernable, loin de se présenter à la pensée comme un grand X indéchiffrable, uniquement requis à titre de condition, inconnaissable en elle-même, des réalités de la grâce, la nature pure peut révéler, sans doute possible, à l'analyse réflexive au moins quelques-unes de ses composantes immuables. Jusqu'où s'étendra cette

76. Maréchal, *op. cit.*, p. 521.

77. Nous songeons ici au mot de saint Thomas : « Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat », que le P. Maréchal commente : « le contingent même renferme de la nécessité, s'agît-il d'un événement aussi modeste et aussi fugitif que « equus currit » ou que « Socrates sedet » : « in quantum currit, necessario currit », « in quantum sedet, necessario sedet »; ce qui veut dire que l'existence contingente, dès qu'elle est posée, se trouve sanctionnée par une nécessité absolue qui l'empêche de s'évanouir dans sa propre négation » (*Mélanges Maréchal*, t. I, p. 105). Voir *ibid.*, p. 106, l'inventaire des autres aspects absolus qu'étale tout objet fini.

anthropologie purement naturelle? Sommes-nous en mesure d'établir des droits et des devoirs dont le fondement ne serait à chercher, à aucun degré, dans l'ordination effective de l'homme à la destinée surnaturelle? Ce n'est pas ici le lieu d'envisager ces questions. Il nous suffit d'avoir établi la possibilité d'une science certaine, au moins partielle, de la nature humaine dans sa structure essentielle.

Mais, par là même, en même temps que nous fondons la légitimité de ce que nous avons appelé les « vieux problèmes », nous nous rendons un espoir de les pouvoir résoudre. Le P. Rahner l'avait observé très justement : dès là qu'on tient pour gratuite et surajoutée l'ordination de la nature historique à la destinée surnaturelle, on doit admettre une disposition logiquement préalable de la nature pure à cette ordination même [78]. Mais dès lors aussi se rouvre l'ancienne question de savoir en quoi consiste cette disposition? Simple non-répugnance? Ou puissance obédientielle à concevoir en termes de convenance positive? Ou peut-être même désir naturel de voir Dieu; bien entendu désir simplement et absolument conditionné (le désir inconditionné ne pouvant relever que de l'existential surnaturel, dans la nature historique)? A ces questions, la position du P. Rahner ne faisait guère espérer de solution, pour la raison déjà dite qu'elle estimait la nature pure pratiquement inconnaissable. Mais si, comme nous le pensons, cette déclaration d'ignorance n'est pas fondée, voilà que reprennent toute leur importance et toute leur valeur les tentatives de nombreux théologiens récents sur les rapports de la nature pure avec l'ordre de grâce. Dans ces tentatives, ils sont loin d'être arrivés à un accord parfait. Mais justement, le théologien de la grâce, même après les vues de l'essai D., du P. Rahner, de Balthasar, n'est pas en droit de les tenir pour illégitimes ni illusoires : nous l'avons montré, il demeure confronté avec ces problèmes anciens. Notre dessein n'était pas de les reprendre ici. Bornons-nous à conclure : l'essai D. et ceux qui se rattachent à lui ont heureusement attiré notre attention sur quelques points assez négligés par l'ancienne problématique (par exemple, l'existence d'une ordination au surnaturel distincte, dans la nature historique, de la grâce sanctifiante), mais ils n'ont annulé ni l'effort ni les résultats des théologiens qui les ont immédiatement précédés.

Saint-Albert de Louvain. L. Malevez, S. J.

78. Voir plus haut, p. 579.

Fécondation inhibée et morale catholique

Un article de Benjamin F. Sieve [1], paru dans la revue *Science* du 10 octobre 1952, a déjà retenu l'attention de plusieurs médecins et leur a posé plus d'un problème. Le 8 novembre 1952, *La Presse Médicale* de Paris [2] le signala dans une courte notice intitulée : « Un inhibiteur de la fécondation », tandis que la revue anglaise *The Lancet* lui consacrait un article important en date du 22 novembre. De leur côté, le bulletin des médecins catholiques néerlandais [3] et *Saint-Luc médical belge* [4] ont soulevé le problème moral.

Voici ce dont il s'agit. Il semble établi que l'hespéridine sulfonée et phosphorylée inhibe l'action d'un enzymatique, l'hyaluronidase qui, au moment de la fécondation, doit être suffisamment active dans l'organisme pour permettre au spermatozoïde de pénétrer à travers la paroi de l'ovule. « C'est un fait établi maintenant qu'en présence d'un dérivé de l'hespéridine toute la couronne cellulaire de l'ovule reste intacte, et qu'en outre un surplus de « ciment-tissulaire » est formé [5]. »

Le rôle stérilisant de ce produit fut d'abord expérimenté sur des souris. Par la suite on en vérifia l'efficience sur 300 couples humains, de santé et d'âge différents.

Avant l'expérience on s'était assuré de la fécondité de tous ces couples : ils avaient tous au moins un enfant. Il était en outre convenu qu'ils ne feraient pas usage d'autres moyens anticonceptionnels tant que durerait le traitement à l'hespéridine.

Ces couples étaient psychologiquement et physiologiquement préparés à accepter la charge d'un nouvel enfant et à supporter éventuellement les suites fâcheuses que l'expérimentation pourrait comporter. Il leur fallait prendre, en trois prises journalières, des tablettes qui contenaient 5 mgr d'hespéridine par kilogramme de poids. Le succès de l'expérimentation fut complet. Dans deux cas sur les 300 il y eut cependant fécondation ; mais, informations prises auprès des intéressés, il s'avéra que ces deux couples avaient omis pendant un certain laps de temps de prendre l'hespéridine. Dans certains cas, on avait renforcé la dose, sans relever par après le moindre symptôme

---

1. Benjamin F. Sieve, *A new antifertility factor (A preliminary Report)*, dans *Science*, t. 116, p. 373-385.
2. J. Nordmann, *Un inhibiteur de la fécondation*, dans *Presse médicale*, n° 71, 1952.
3. *Contraceptie per os*, dans *R.K. Artsenblad*, 1952, p. 345-346.
4. Février 1953, p. 37-43.
5. Cfr Sieve.

d'empoisonnement. Les personnes soumises à l'expérimentation ne constatèrent d'ailleurs aucune baisse de la fonction génitale. La fécondité se rétablit dès qu'on omet pendant deux jours de prendre la dose. Les enfants qui naquirent par après chez 41 % des couples étaient normaux. Sieve conclut son rapport comme suit : « Ce produit est une médication qui se prend par voie buccale ; son effet est d'ordre physiologique. On peut le prendre indéfiniment sans le moindre danger d'intoxication ou sans inhibition permanente de la fécondité ».

« Le produit doit être pris pendant dix jours d'affilée par chacun des conjoints, avant que la stérilité soit assurée. Dans la suite la médication doit être continuée par les deux conjoints selon la dose prescrite (soit 5 mgr par kilogramme de poids en trois prises quotidiennes). La fécondité peut être rétablie en omettant simplement de prendre le produit pendant 48 heures. Si l'un des conjoints interrompt le traitement pendant 48 h., il faut que tous deux recourent à nouveau à la thérapie des 10 jours pour rétablir le contrôle de la fécondité. Après une grossesse on ne doit recourir à cette thérapie des 10 jours consécutifs qu'après la première menstruation *post partum*. En clinique on a administré de l'hespéridine accompagnée de vitamines, d'hormones, de dérivés d'amphetamine et d'acide disoxycholique, sans qu'on ait eu à relever une interférence quelconque... La stérilisation n'est pas enrayée par un traumatisme, par une maladie contagieuse ou chronique. Un point essentiel ne peut toutefois se perdre de vue : une forme spécifique de ce produit et une seule, l'hespéridine phosphorylée, provoque la stérilité. Il faut d'ailleurs bien réaliser que ce rapport provisoire est présenté pour sa valeur expérimentale. Bien des données cliniques doivent encore être recueillies avant qu'on puisse garantir un usage général de ce produit anticonceptionnel ».

*
* *

Le nouveau produit, tel qu'on nous le décrit, s'avère à la fois trop simple et trop efficace pour ne pas provoquer une révolution dans un monde déjà habitué à la limitation des naissances, limitation licite ou non. Des catholiques, qui veulent à la fois faire leur salut et qui doivent mener la lutte pour la vie dans ce monde contaminé, se demanderont peut-être si cette nouvelle méthode doit être rangée parmi les pratiques permises, ou au contraire qualifiée, tout innocente qu'elle paraisse, de procédé anticonceptionnel, rendant l'acte conjugal gravement coupable. La découverte de l'hespéridine mettra vraisemblablement les chercheurs sur la voie de moyens anticonceptionnels similaires et, qui sait, peut-être encore plus simples. Si donc ce moyen ou un moyen analogue devait être lancé sous peu dans le commerce, il importe que médecins, pharmaciens et tous ceux qui sont consultés

dans les problèmes matrimoniaux, se forment un jugement dont ils saisissent le bien-fondé.

En attendant que des voix plus autorisées se prononcent ou que l'autorité compétente fasse éventuellement une déclaration, nous tâcherons quant à nous de montrer dans les pages qui suivent, pourquoi nous nous trouvons ici devant une nouvelle pratique anticonceptionnelle par voie de stérilisation.

Devant un procédé si différent de tant d'autres pratiques peu satisfaisantes, coït interrompu et tous contraceptifs de nature chimique ou mécanique, ou stérilisation à procédé sanglant ou mutilant, nous voudrions rechercher avec un maximum de loyauté et de clarté les motifs pour lesquels l'Eglise qualifie de péché grave tout procédé anticonceptionnel. Pour juger moralement le nouveau moyen il faut, nous le constaterons, revoir une fois de plus toute l'argumentation des théologiens pour éclairer l'attitude intransigeante de l'Eglise en cette matière.

Pour nous soustraire à l'impression qu'il ne s'agirait ici que d'un détail de la vie conjugale, détail qu'en haut lieu et dans les milieux théologiques on ferait mieux de passer sous silence, quelques remarques préliminaires paraissent indispensables. On saisira d'autant mieux que des valeurs essentielles se trouvent ici engagées. Ciel et terre sont littéralement intéressés à ce que certains seraient tentés de considérer comme détail insignifiant.

Pour un catholique il est bien entendu qu'une déclaration solennelle de l'Eglise concernant la foi ou les mœurs sert de norme morale absolue. Il n'est cependant pas toujours aisé d'affirmer si l'Eglise s'est oui ou non prononcée et dans quelle mesure dans une question. Bien des directives de l'Eglise sont liées à une époque déterminée et relèvent davantage de la discipline. Certains pourfendeurs d'hérésie perdent trop vite de vue cette évidence. Qu'ils sachent que l'esprit du Christ ne se manifeste ni en ceux qui, pleins d'agressivité, agitent de soi-disant déclarations, ni en ceux qui se retranchent derrière le culte de la lettre et ont perdu tout respect de l'Eglise vivante.

En dehors de la vérité de foi définie, il y a en effet dans l'Eglise tant de foi saine, tant d'expérience accumulée par les générations successives, tant de sens de leurs responsabilités chez les pasteurs, que nous devons rester humbles et respectueux, lorsque nous énonçons une opinion touchant à une matière qui préoccupe l'Eglise. Cette humilité ne nous empêchera pas toutefois d'user de toute l'acuité de notre intelligence pour serrer de près et avec loyauté la vraie signification d'une déclaration de l'Eglise et les limites qui la circonscrivent. On sait qu'aux yeux d'un bon nombre de nos contemporains, l'attitude prise par l'Eglise dans la morale conjugale est définitivement dépassée. A les entendre, l'Eglise s'efforcerait vainement de réagir contre le courant même de la vie par des commandements et

des prescriptions datant d'un autre âge. Ils pensent, sincèrement peut-être, que l'Eglise sera amenée à reviser son enseignement en tenant compte sur le tard des données de la biologie, de la sociologie et de l'économie. Serait-ce vrai? Nous ne le pensons pas. La doctrine de l'Eglise ne se modifiera pas en un point au sujet duquel elle s'est aussi fermement engagée : l'abus de l'acte conjugal. La théologie et la mentalité courante de l'Eglise ont, sans aucun doute, jugé parfois fort différemment au cours des siècles certains actes posés par l'homme. Regrettons en passant que l'histoire de la morale soit encore à faire. Personne n'ignore les différences d'appréciation morale concernant certains points en matière de propriété, d'intérêt, etc. En morale conjugale même, une certaine évolution se constate dans l'appréciation courante. L'acte conjugal doit se justifier par les *bona matrimonii : proles, fides, sacramentum*; mais, pendant des siècles, aux yeux des théologiens particuliers, ils ont passé pour des « excuses » comme s'il s'agissait de purifier la joie de l'acte conjugal d'un vrai péché [6]. L'inquiétude manifestée au sujet de l'immoralité de la jouissance sexuelle a duré en fait jusqu'au XIX[e] siècle et trouble encore plus d'une conscience.

C'est en tenant compte de cet ensemble de remarques que malgré tout, dans la matière qui nous occupe, il ne faudra pas s'attendre à un changement d'attitude de la part de l'Eglise et cela à cause des données transcendantes et métaphysiques qui sont engagées. Il ressortira en effet de notre exposé, nous osons l'espérer, que le problème apparemment banal de l'acte conjugal contraceptif engage profondément la vie de celui qui le pose. La déclaration de principe faite par l'Eglise est loin d'être le résultat d'une attitude figée. Ce sont des valeurs spirituelles et profondément humaines qui sont en cause.

Les déclarations de l'Eglise en matière d'onanisme et de contraception comportent une condamnation nette et catégorique de tout acte conjugal privé, par l'artifice de l'homme, dans son exercice même, de sa force interne de procréation. La question est désormais tranchée. Mais il ne sera pas sans intérêt d'examiner l'exacte portée de la déclaration et de rechercher les fondements sur lesquels elle repose.

On regrette en un sens de devoir traiter ainsi ces questions devant les chrétiens, de devoir brandir des anathèmes et faire dépendre de leur comportement sexuel le salut éternel d'époux qui s'aiment. On préférerait procéder tout autrement. On voudrait édifier une morale du mariage en partant de la bénédiction créatrice et pleine d'amour

6. « In den bona matrimonii findet der Ehevollzug seine Versittlichung. Diese Spekulation ist so ziemlich Gemeingut der ganzen mittelalterliche Scholastik geworden ». Lindner, *Der Usus Matrimonii,* Munich, 1929, p. 116. Cfr Fuchs, *Die Sexualiteit der H. Thomas v. Aquin,* Cologne, 1948, passim.

répandue par Dieu sur l'homme et la femme qui abandonnent père et mère pour devenir une seule chair, être féconds et peupler la terre (*Gen.*, I, 28). Le mariage serait alors avant tout symbole et témoignage de l'amour créateur de Dieu, de la fidélité de Dieu à son peuple; plus tard, grâce au sacrement, de la charité du Christ pour son épouse qui est l'Eglise.

Cette morale constructive parlerait d'amour mutuel entre époux, de fidélité et de dévouement. L'homme et la femme s'aimeraient pour se rendre heureux. Le devoir de procréation s'imposerait à ces deux êtres humains qui, images vivantes du Père, Créateur, extériorisent leur amour et lui donnent consistance dans le souci partagé et amoureux du bien de l'enfant.

Quel stimulant pour édifier cet amour mutuel avec intelligence, sagesse et énergie, dans un esprit de foi toujours plus profond, une espérance inébranlable en Dieu et une charité surnaturelle! Dans un pareil contexte la recherche égoïste de la jouissance s'avérerait évidemment immorale et toute manœuvre anticonceptionnelle serait du coup écartée, comme provenant d'une basse recherche qui tue l'amour dans les cœurs. On n'en parlerait même pas.

Mais non. Pour trop d'époux, l'amour se mue en problème. Ce problème, on préférerait sans doute l'esquiver et abandonner à l'inspiration chrétienne du moment, ce que chacun, dans une situation donnée, décidera de faire, pour trouver une solution à une situation difficile : solution d'héroïsme ou d'humble confiance en la miséricorde de Dieu.

Pour des chrétiens très croyants, qui gardent très vivant le sens des valeurs humano-chrétiennes, nous pouvons croire que la situation ne deviendra jamais vraiment tragique. Ils ont la grâce du sacrement. Mais quand on voit tant de jeunes époux, après 5 ou 6 ans de mariage, confrontés au problème de la limitation des naissances sans y trouver une solution, on ne peut évidemment écarter d'un geste dédaigneux les questions angoissées qu'ils posent. L'Eglise se préoccupe de ces chrétiens, qui peut-être, dans leur adolescence, ont mené jusqu'à la victoire le combat de la pureté et qui maintenant pour la première fois, dans le mariage heureux qu'ils avaient conclu et voulu vivre vertueusement, se trouvent comme acculés au péché. Ce sont d'ailleurs les meilleurs qui se préoccupent du problème. Tant d'autres abandonnent la partie et continuent extérieurement à être d'Eglise avec l'espoir de pouvoir observer à nouveau pleinement la morale chrétienne, lorsque la vie même se sera chargée de mettre un terme à la fécondité.

Certes, avant de juger les choses sous leur vrai jour, on devrait se dégager d'une certaine mentalité qui a contaminé bien des chrétiens. On peut dire cela sans leur jeter la pierre, car il est difficile de résister à l'ambiance. Nous voulons parler de cette obsession du

confort, du bien-être matériel d'une part, de l'obsession du sexe d'autre part. Sur ce plan-là, il n'y a plus à discuter. Une fois gagné à cette conception de vie, on ne pourra réaliser de plus hautes valeurs que dégrisé ou dégagé par un effort décidé.

Pour arriver à réduire le problème à ses justes proportions, il suffit de passer quelque temps dans un milieu chrétien non contaminé par le néo-malthusianisme. Alors on réalise que ce qui dans certains milieux passe pour un sacrifice quasi inhumain, s'avère dans une communauté chrétienne encore saine, — avec des préoccupations d'hygiène, de progrès social et de santé aussi poussées — comme un effort qui va de soi et qu'on accepte volontiers de s'imposer parce qu'on est chrétien. La mentalité du milieu semble bien l'élément le plus marquant du problème concret qui nous occupe.

Un autre point de vue entrera souvent en jeu : celui d'une normalisation plus technique de la conception par les procédés modernes infiniment plus développés dont nous disposons.

Imaginez alors qu'on entende parler de l'hespéridine. Facilement on pensera qu'il n'est pas si grave de contourner un tragique problème en recourant à un moyen techniquement parlant aussi simple, qui n'a pas l'air de changer quoi que ce soit aux rapports sexuels ni à la nature.

Pour beaucoup, dans notre génération si confortablement installée, un idéal ne suffit plus à assurer les sacrifices nécessaires. Dans une situation difficile ils n'ont plus le courage d'affronter la valeur objective d'un acte et tâchent de s'en tirer à peu de frais.

Il leur faut nettement une norme de conduite ramassée en une formule claire et sans failles, qui garde aux actions humaines leur intégrité, en dépit des suggestions d'une morale facile présentée parfois en morale dite des vertus.

Si élevé que soit son idéal, l'homme n'en exprime pas moins sa vie morale par des actes. Ils sont autant de manifestations de sa personnalité spirituelle. Or ce qui donne à ces actes leur caractère, ce n'est pas d'abord l'intention, le but qu'on se propose en les posant, leur incidence subjective, mais le sens même de cet acte qui porte essentiellement en lui-même sa finalité, finalité donnée dans l'objet et le constituant. En d'autres termes, la vie morale d'un homme s'exprime d'abord dans le respect qu'il a pour les choses telles qu'elles se présentent dans l'ordre de la création et telles que Dieu les a voulues.

En posant le problème de la vie morale concrète, on aboutit tôt ou tard à une morale de l'acte, qui, sans doute, doit être inspirée par une morale de l'intention et des vertus. On n'échappe cependant jamais à l'objet même, avec ses éléments tels qu'ils sont fournis dans l'ordre entrevu. Dans l'accomplissement même de l'acte, on affirme ou on renie la valeur qu'il représente. Certes une *morale d'inspiration* peut susciter de l'enthousiasme, une *morale des vertus* peut être édifiante,

mais une morale qui tient compte de l'acte dans sa donnée objective reste cependant indispensable, surtout quand surgit la tentation de se soustraire par une technique aisée à certains sacrifices exigés par des valeurs supérieures, tentation qu'aggrave la lâcheté propre à cette matière.

C'est plus évident encore quand le désordre et la corruption menacent de pénétrer dans la communauté comme c'est le cas pour ce péché. Ceux qui, dans cette communauté, ont le souci du bien commun, doivent alors mettre d'autorité la norme objective en pleine lumière. Il se peut qu'ils doivent la revêtir de solennité ou de sanctions d'ordre pratique et disciplinaire. On ne pourrait s'en déclarer offensé. Chacun d'autre part peut regretter qu'il faille projeter un tel éclairage sur le péché et les défenses qui l'entourent.

Et de fait, parce que nous sommes tous faibles et pécheurs, l'existence même de la loi provoque en nous une certaine révolte. Chez plus d'un chrétien, par manque de maîtrise de soi et une fausse conception de la personnalité humaine, la connaissance de la loi elle-même facilitera sa transgression. Cela ne nous étonnera point, si nous avons lu l'épître aux Romains. Mais qu'un chrétien se persuade que là où la ferveur de la charité du Christ règne dans un cœur, le caractère rêche de la loi s'adoucit dans le respect de l'ordre établi par Dieu. Non pas qu'on réussisse à éviter le sacrifice qu'une dure réalité nous impose. La piété et la vertu de religion ne sont pas des techniques et ne comportent pas de subtilités pour endormir la conscience. Aux yeux d'un chrétien fervent la valeur objective de l'acte individuel subsiste. Cette valeur ouvre même une perspective infinie, parce qu'elle plonge ses racines dans la plus haute des valeurs : l'amour créateur et rédempteur de Dieu.

Quoi qu'il en soit, le problème suscité par l'acte conjugal contraceptif fut imposé au magistère de l'Eglise par une génération qui vécut tout entière sous le signe d'un christianisme décadent, du progrès matériel, de la recherche de la jouissance et de la lâcheté morale.

Qu'on passe en revue les questions, qui au XIX[e] siècle furent proposées au Saint-Office ou à la Sacrée Pénitencerie, nées dans un climat troublé par la Révolution française, on constatera qu'elles dénotent une conception antinataliste mesquine, ayant perdu la saine notion de la propagation et de la transmission de la vie et prônant au contraire la jouissance sans sacrifice.

Plus tard un esprit néomalthusien envahit les mentalités, esprit pour lequel les valeurs de confort et de plaisir prirent le dessus et firent appel à une philosophie sociale bien déterminée. La crainte d'être économiquement moins bien partagé et de voir diminuer le confort en progrès qu'on a connu, — progrès dont le voisin à la conscience moins délicate profitera largement — dominent dorénavant le problème et refoulent peu à peu à l'arrière-plan toutes les autres

valeurs, même les plus profondément enracinées dans la vie [7].

Pour comprendre exactement la réaction du magistère de l'Eglise, il est bon de tenir compte de tous ces facteurs. On constatera dès lors que ce n'est pas l'irritation séculaire des moralistes à l'endroit d'une vie sexuelle qui n'expie pas dans la peine et la souffrance la trouble jouissance à laquelle l'homme marié se livre, qui justifie les déclarations de l'Eglise. Pour celui qui a examiné de près la doctrine de l'Eglise sur la morale conjugale, une telle conception semble même absurde. Il est cependant vraisemblable que la méfiance indéniable pour l'œuvre de chair, constatée chez les théologiens dans l'histoire, explique l'attitude négative et la dureté agressive avec laquelle des prédicateurs s'en prennent au mal de la limitation des naissances.

Ce n'est pas davantage une préoccupation d'ordre démographique, qui a provoqué la condamnation solennelle du Magistère. Encore moins un calcul machiavélique, qui viserait à combler, par les enfants de parents catholiques, le vide que crée le *birthcontrol* dans les familles non chrétiennes !

Pareilles explications naissent uniquement dans l'imagination de gens aigris et malades, bien qu'il soit très vrai que l'observation fidèle de la loi de Dieu doive finalement emporter la victoire sur tous les terrains, y compris celui de la communauté sociale.

Il n'est pas sans intérêt d'analyser ce que l'on pourrait appeler la mentalité nataliste du chrétien en face de celle qui la contredit. Il existe en effet, en dehors de toutes prescriptions ou de toute directive explicite de l'Eglise, une mentalité chrétienne concernant la procréation. Un élément en est la joie de voir la vie se multiplier. On pourrait du reste la caractériser tout entière, cette mentalité chrétienne, par le respect du mystère de la vie, le dévouement et l'esprit de sacrifice dans l'amour, la conception de la paternité et de la maternité comme un privilège et un bienfait, une réserve délicate dans le domaine sexuel, l'estime de la virginité et de la continence, la conscience de la blessure faite à notre nature par le péché, la foi dans la valeur salvifique de la croix chez celui qui veut la porter à la suite du Sauveur.

Contraste complet avec l'attitude matérialiste, celle de l'homme de notre génération claquemuré dans le monde d'aujourd'hui, attitude de l'onaniste, quand il crie au scandale en présence d'une famille nombreuse.

Du coup il révèle son ressentiment, ressentiment dans la stricte acception du terme, c'est-à-dire renversement conscient et voulu des valeurs. L'homme du monde actuel, l'homme terrestre, bien qu'il sache au fond à quoi s'en tenir, préfère les valeurs secondaires de

---

7. Cfr Mertens, *Doctrine catholique et problème de la population,* dans *N.R.Th.,* 1952, p. 1042-1061.

confort, de prospérité, de vie facile, de santé, etc., et refoule les valeurs supérieures de courage, d'effort généreux et de joie créatrice. Il préfère son standard de vie au désir inné de la paternité, une glacière à un berceau.

Témoin parfois involontaire du courage d'un autre, qui peine dur mais semble tout de même triompher, l'onaniste sent sa propre insécurité. S'il rejette son inquiétude, c'est en adoptant une attitude agressive qui s'en prend à l'idéal et tâche de le souiller.

Dans le domaine de la natalité, la conception de l'homme religieux, qu'il soit catholique, protestant ou juif, repose sur de profonds motifs : la reconnaissance pour le don de la vie et la fierté de se voir confier la responsabilité de cette vie et la charge de la passer, dans une paternité ou une maternité généreuse, à d'autres êtres aimés. Et bien qu'ici comme en tous les domaines de l'activité humaine, la raison ait son mot à dire, l'élan de vie, d'amour et de joie procréatrice déborde avec profusion. Et ceci n'est pas seulement de l'instinct.

Le désir de procréer qui, dans un homme spirituellement mûri, est si profond, révèle à travers la poussée de l'instinct un désir de l'être même qui veut s'exprimer dans le temps et dans l'espace et transmettre le meilleur de soi dans un amour créateur. C'est là une participation spirituelle à l'Amour créateur, dont la valeur dépasse les attraits d'une petite vie bien organisée et dont l'effort généreux transcende la vie individuelle.

Tout l'impressionnant fond de toile que la métaphysique et la religion donnent à l'acte instinctif de la procréation, fait qu'un moyen anticonceptionnel, apparemment aussi anodin que l'hespéridine, pose un problème engageant le salut éternel d'un homme créé à l'image de Dieu.

L'homme terrestre, à l'horizon borné, ne soupçonne même pas ces abîmes. Les valeurs, qui l'intéressent, ne dépassent pas ce monde où il tomba un jour avec ses désirs et ses besoins, pour y jouir avec un maximum de santé, de bien-être, de plaisir et de confort, de tout ce que la vie lui offre et de tout ce qu'il parviendra à en obtenir. Mentalité assez sombre, découragée au fond. A un tel homme le mystère de la vie est inconnu. Il ne le respecte donc pas, et pas seulement dans la vie conjugale, mais dans toutes les situations où la vie est engagée. Pour un chrétien, recevoir, transmettre et déposer cette vie terrestre, c'est chose sacrée, mystérieusement reliée à l'amour de Dieu. Au contraire, il vient un temps où l'homme terrestre sacrifiera froidement la vie d'un être à son propre confort, où il privera l'organe de la vie de sa finalité, pour recourir à une technique de la jouissance, et où il se débarrassera par l'euthanasie d'une vie qui le gêne.

Contaminé par cet esprit, il n'est pas étonnant que l'homme accuse l'Eglise d'incompréhension, d'imprudence et d'une sorte de fanatisme, qui veut, par les responsabilités qu'elle prétend inculquer, empoi-

sonner la jouissance propre au mariage et enlever à la vie ce qui peut la rendre supportable.

*
* *

Les longues considérations précédentes auront, nous l'espérons, conduit à la conclusion que si l'Eglise s'est prononcée par la voix de son magistère, Elle ne l'a pas fait en trouble-fête ni pour refuser aux pauvres humains une jouissance, ni pour assurer à la communauté le renouvellement du matériel vivant. C'est à l'ordonnance même de la création qu'il s'agit de répondre. Nous verrons plus bas que le refus de l'Eglise en cette matière est aussi catégorique que pour le suicide, où l'homme voudrait disposer arbitrairement du sort que Dieu lui réserve. Si l'homme ne réalise pas spontanément la valeur de l'acte conjugal, c'est que l'essence même de l'acte procréateur s'enveloppe de trop de valeurs secondaires, qui s'imposent à lui de prime abord et captent toute son attention. Mais l'Eglise en mère préoccupée du sort des enfants de Dieu souligne la vraie signification de certains actes, quitte à devoir le faire sous forme de défense. Mais quelle action au juste l'Eglise a-t-elle défendue?

Chaque fois qu'on consulta l'Eglise — et ce ne fut jamais, croyons-nous, avant le XIX^{e} siècle — au sujet de l'onanisme conjugal, l'Eglise a toujours réagi avec ce même sens des valeurs fondamentales et condamné cette pratique comme gravement coupable. Au début l'Eglise ne justifiait pas ses réponses par des arguments ou des raisonnements. Elle n'a d'ailleurs pas à le faire.

Dans l'encyclique « Casti connubii » de 1930, qui est, comme chacun sait, la grande charte du mariage chrétien, l'Eglise a déclaré par la voix de Pie XI que les pratiques anticonceptionnelles constituent un péché contre nature. Voici ce que nous lisons dans l'encyclique : « Mais aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est intrinsèquement contre nature devienne conforme à la nature et honnête. Puisque l'acte du mariage est, par sa nature même, destiné à la génération des enfants, ceux qui, en l'accomplissant, s'appliquent délibérément à lui enlever sa force et son efficacité, agissent contre la nature; ils font une chose honteuse et intrinsèquement déshonnête ». Contre ceux qui, comme le firent en 1930 les évêques protestants anglais à la conférence de Lambeth, laissent la conscience d'un chacun décider de l'emploi licite ou illicite des moyens anticonceptionnels, l'Eglise élève solennellement la voix et déclare : « que tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé par l'artifice des hommes de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et que ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave ». On

sait que ce dernier texte est considéré par plusieurs théologiens tels que le P. Vermeersch [8] et le P. Capello [9], à cause du caractère solennel du contexte [10], comme une définition *ex cathedra*, c'est-à-dire comme une définition de foi revêtue solennellement du caractère définitif propre à une révélation faite par Dieu.

D'autres théologiens ne partagent pas l'avis des PP. Vermeersch et Capello. On peut néanmoins l'affirmer : l'opinion commune dans l'Eglise juge que nous nous trouvons ici devant une condamnation irrévocable de l'onanisme conjugal.

Tâchons de saisir ce qui est affirmé « ut iacet ». Il est question d'usage du mariage, de son exercice, d'un artifice délibéré pour le priver de sa puissance naturelle de procréer et il est question de péché mortel dans ce contexte.

Notons qu'il n'y a pas d'expressions qui définissent l'acte onanistique plus nettement. Ce n'est pas seulement une limitation égoïste des naissances où la volupté s'exercerait sans frein, qui est condamnée, mais *tout* usage du mariage dans lequel on intervient délibérément pour priver l'acte de sa puissance naturelle. Pour comprendre les choses autrement, nous devrions pouvoir relever dans le contexte, de façon évidente, des termes ou une intention différents de l'auteur. Ce n'est vraiment pas le cas, bien au contraire : le contexte et toute la structure de l'encyclique établissent que l'acte conjugal même est visé dans sa définition physique. A cet acte est liée la puissance naturelle de procréer : il est par nature ordonné à la conception de l'enfant.

Or est considérée comme péché toute intervention qui trouble le cours naturel de l'acte conjugal dans sa finalité procréatrice. Le moment exact où cette intervention a lieu ne fait rien à la chose, dès que cette intervention atteint délibérément l'acte conjugal; tout moyen qui empêche la fécondation dans l'acte conjugal même tombe sous la condamnation et est appelé onanisme conjugal par les moralistes.

Venons-en maintenant à l'hespéridine. Celle-ci provoque certainement et directement une forme de stérilisation, dont le caractère typique est d'être temporaire.

La question qu'on doit se poser maintenant est la suivante : cette stérilisation temporaire tombe-t-elle oui ou non sous le coup de la

8. *Periodica*, t. XX, 1931, p. 52.
9. *De Matrimonio*, 1947, n° 816.
10. « Certains, s'écartant manifestement de la doctrine chrétienne telle qu'elle a été transmise depuis le commencement et sans avoir jamais été passée sous silence, ont jugé bon récemment de prêcher, d'une façon retentissante, une autre doctrine sur ces pratiques; l'Eglise catholique, investie par Dieu même de la mission d'enseigner et de défendre l'intégrité des mœurs et de l'honnêteté, l'Eglise catholique au milieu de ce bouleversement des mœurs élève bien haut la voix par notre bouche, en signe de sa divine mission, pour garder la chasteté du lien nuptial à l'abri de cette souillure, et elle promulgue de nouveau que tout usage... ».

condamnation des moyens anticonceptionnels dont nous venons de parler?

L'on sait d'ailleurs que la stérilisation *directe* elle-même est déjà condamnée par l'Eglise [11].

Si nous tâchons de préciser le caractère anticonceptionnel, c'est parce que le texte condamnant l'onanisme conjugal a une tout autre portée doctrinale que les déclarations touchant la stérilisation. La condamnation de l'onanisme conjugal en effet est de forme irrévocable.

A ce sujet il est intéressant de noter que peu ou pas d'auteurs ne traitent explicitement de la stérilisation en rapport avec l'onanisme. La définition même qu'ils donnent de l'onanisme ne s'y prête pas toujours [12].

Nous observons en outre chez les auteurs que la définition de l'onanisme n'est pas toujours comprise de manière également stricte. En confrontant leurs définitions et en les comparant à l'acte visé dans

---

11. « Publici vero magistratus in subditorum membra directam potestatem habent nullam; ipsam igitur corporis integritatem, ubi nulla intercesserit culpa nullaque adsit cruentae poenae causa, directo laedere et attingere nec eugenicis nec ullis aliis de causis possunt umquam... Ceterum, quod ipsi privati homines in sui corporis membra dominatum alium non habeant quam qui ad eorum naturales fines pertineat, nec possint ea destruere aut mutilare aut alia via ad naturales functiones se ineptos reddere, nisi quando bono totius corporis aliter provideri nequeat, id christiana doctrina statuit atque ex ipso humanae rationis lumine omnino constat ». Cfr *A.A.S.*, XXII, 1930, l'enc. *Casti Connubii.* La stérilisation eugénique est condamnée par le décret du Saint-Office du 21 mars 1931 (*A.A.S.*, XXIII, 1931, 118 sq.) qui du reste renvoie à l'encyclique *Casti Connubii.* En 1940 (22 février) le Saint-Office répond au doute proposé : « An licita sit directa sterilisatio, sive perpetua, sive temporanea, sive viri sive mulieris »? — Negative et quidem prohiberi lege naturae eamque quoad sterilisationem eugenicam attinet decreto huius S. Congregationis 21 Martii 1931 reprobatam fuisse » (*A.A.S.*, XXIII, p. 73).

12. Dans une dizaine de manuels récents que j'ai consultés, je n'ai trouvé que chez trois auteurs une mention explicite de la stérilisation en rapport avec l'onanisme : Aertnys-Damen (*Theologia moralis,* Turin, Marietti, 1950, II, n° 893) parle clairement : « Accessit hodie novum infandum inventum, simplex scilicet operatio chirurgica, quam vasectomiam vocant; qua arte sterilitas efficitur ». J. Vitrant (*Théologie morale,* Paris, Beauchesne, 1942, n° 1052) se prononce comme suit : « D'une façon générale on donnera ce nom d'onanisme conjugal à toute manœuvre qui aurait pour but de stériliser frauduleusement l'acte conjugal » et il parle ensuite expressément dans ce contexte de vasectomie, de castration, etc. Noldin (*De Castitate,* Innsbruck, 1948, n° 72) fait allusion à des moyens qui peuvent avoir rapport à la stérilisation sous forme d'onanisme, et décrit la chose comme suit : « vel si media chemica introducit quibus semen sterilisatur ». A part ces trois auteurs nous n'en trouvons pas qui traitent de la stérilisation en connexion avec l'onanisme. Le P. Vermeersch vise cependant l'onanisme là où il parle de stérilisation temporaire. Il considère comme onanistes les rapports conjugaux, dans le cas où on provoquerait délibérément cette stérilisation temporaire : « Temporale autem impedimentum (v.g. si oviductus ligati fuerint) quam primum auferri debet ab iis qui volunt uti matrimonio : copula aliter facta vitio onanismi inficeretur ». Cfr *Theologia moralis,* IV, Rome, 1933, n° 60. Cfr etiam *De Castitate,* Rome, 1919, n° 231.

Casti Connubii il ressort que le document pontifical a pris la forme la plus large [13].

Nous pensons qu'une stérilisation directe dont l'efficience est encore au pouvoir de l'homme et est en ce sens temporaire, rend l'acte conjugal, accompli tant que cette efficience est maintenue, incontestablement onanistique. Cette stérilisation maintenue — qu'elle soit une stérilisation des organes, comme dans le cas hypothétique sans doute d'une ligature temporaire des trompes de Fallope, ou une stérilisation de l'acte conjugal, comme dans le cas de l'hespéridine, où seul l'ovule est rendu impénétrable — doit être considérée comme un moyen anticonceptionnel visé par l'encyclique. Elle fait que l'acte conjugal, accompli dans ces circonstances est un usage du mariage, « dans l'exercice duquel l'acte est privé par l'artifice des hommes de sa puissance naturelle de procréer la vie ». Par conséquent absorber un produit directement et uniquement pour empêcher que pendant un acte conjugal subséquent le spermatozoïde ne puisse pénétrer l'ovule en le fécondant, c'est non seulement une stérilisation directe illicite, tombant sous la condamnation du Saint-Office, mais c'est une action qui interfère dans l'acte conjugal même, c'est de l'onanisme. Stérilisation et action anticonceptionnelle se compénètrent ici. L'hespéridine employée dans le sens où Sieve nous le propose dans son article nous semble donc un véritable contraceptif réprouvé par la morale catholique.

Dans une seconde étude nous essayerons de serrer encore de plus près ce qui est exactement condamné en cette matière. Après quoi nous nous efforcerons avec tout le respect voulu en une matière aussi délicate de rechercher sur quelles bases profondément humaines cette condamnation s'appuie.

Louvain. A. SNOECK, S. J.
Professeur de théologie morale.

---

13. Il est significatif que les auteurs, qui dans leur texte associent la stérilisation à l'onanisme, formulent également la définition la plus large. Cfr Aertnys-Damen, *l.c.* : « Onanismus seu quilibet matrimonii usus in quo exercendo actus de industria hominum naturali sua vi vitae procreandae destituuntur » (ce qui reproduit le texte même de *Casti Connubii*). Vitrant, cfr plus haut. Vermeersch, *l.c.*, n° 76 : « Voluptas completa a coniugibus etiam in sua mutua relatione eo modo quaesita quo simul generationem positive impediunt ». Aussi dans le *De Castitate,* n° 257. Il est plus difficile d'envelopper la stérilisation dans les définitions des autres auteurs : Noldin, *l.c.* : « Onanismus dicitur copula ita peracta, ut ex semine effuso generatio sequi non possit ». Merkelbach, *De Castitate et Luxuria,* Liège, 1950, p. 84 : « ex parte solius modi, si copula exercetur in vase naturali et organo debito, vagina, sed ita ut ex ipso modo quo actio peragitur generatio impediatur : sive quia vir ante seminationem se retrahit et semen extra vaginam effundit vel alia media quibus impeditur ne semen ad uterum transeat dicitur onanismus ». Capello, *De matrimonio,* Turin, 1927, § 816 : « Onanismus proprie dictus est copula ita peracta, ut ex effuso semine generatio sequi non possit ».

Etat actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament [1]

Les griefs émis contre l'*Octava maior* de Tischendorf, contre l'édition de Westcott-Hort et contre le travail gigantesque de von Soden, sont suffisamment connus pour que nous ne les reprenions pas dans cette communication qui tentera de donner un aperçu de l'état actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament depuis 1940. C'est aux évangiles que se limitera notre tour d'horizon. Nous parlerons tout d'abord des dernières grandes éditions critiques du Nouveau Testament pour jeter ensuite un coup d'œil sur les divers centres d'intérêt qui ont occupé les critiques depuis 1940.

L'édition de von Soden, malgré son apparat difficile à consulter, demeurait jusqu'à ces dernières années un précieux instrument de travail pour les spécialistes; comme le notait M. Vaganay, « avec ses aides, von Soden a procédé à un examen très détaillé, quoique non complet, de nombreux minuscules. En outre, il a bien mis en lumière le nombre, l'ancienneté, la dispersion et la variété des témoins du texte « occidental ». Il a fortement souligné le caractère de recension du groupe alexandrin. Il a barré la route au prétendu texte « neutre ».

Nonobstant les avantages de l'édition de von Soden que nous venons de signaler, les critiques continuèrent à se servir de l'*Octava maior* de Tischendorf, probablement parce que plus aisée à consulter et parce que comportant elle aussi de réels avantages. Mais, depuis Tischendorf, de nouveaux onciaux sont devenus disponibles, dont quelques-uns ont un grand intérêt. Les minuscules ont été examinés et classés et on a découvert chez eux des leçons de valeur qu'ils avaient conservées. Les éditions modernes des versions syriaques, coptes, arméniennes, géorgiennes, ont fait progresser notre connaissance du texte et de son histoire. De nombreux textes de la Vieille Latine ont été édités ou réédités. De nouvelles éditions des Pères sont apparues et les citations bibliques chez les écrivains ecclésiastiques ont été étudiées. Ce progrès dans toutes les branches de la critique textuelle invitait à penser à un nouveau Tischendorf. C'est ce qu'a voulu réaliser un Comité anglais dirigé par l'évêque de Gloucester et comprenant des spécialistes tels que Burkitt, Kenyon, Souter,

1. Cet article reprend la communication que nous avons faite aux Journées bibliques qui se sont tenues à Louvain du 1er au 3 septembre 1952.

Streeter, White, etc. Un certain caractère international fut assuré à l'entreprise par la constitution, à côté du comité anglais, de comités correspondants en Allemagne, aux Etats-Unis et en France. L'âme du Comité anglais fut Legg qui publia en 1935 l'évangile de Marc. Le titre même est tout un programme : *Novum Testamentum graece secundum textum Westcotto-Hortianum. Evangelium secundum Marcum cum apparatu critico novo plenissimo, lectionibus codicum nuper repertorum additis, editionibus versionum antiquarum et patrum ecclesiasticorum denuo investigatis edidit S. C. E. Legg.*

Malgré le désir de plusieurs de donner le texte byzantin, à la demande des allemands, le texte de base fut celui de Westcott-Hort. Comme on le sait, le texte de W.-H. est le texte « neutre », qui, selon eux, est le mieux préservé en ℵ B et spécialement en B. L'édition projetée ne prétend pas être un résultat d'études de critique textuelle. On veut simplement fournir un apparat critique représentant exactement l'état actuel de la documentation et fournissant ainsi une base solide tant pour les recherches de filiation manuscrite que pour les études de critique textuelle proprement dite.

Saluée au début avec louanges par presque tous les recenseurs, cette édition de Legg s'est avérée elle aussi, à l'usage, peu satisfaisante au point que, malgré la parution de Mt. en 1940, l'édition est actuellement suspendue et qu'on doit renoncer, semble-t-il, à voir un jour les volumes suivants.

Voici en bref quelques reproches que l'on fait ou que l'on peut faire à cette édition de Legg :

Dans la collation des minuscules, nous avons personnellement constaté, à l'occasion d'une enquête dans le fonds du Sinaï, — enquête s'étendant uniquement au sermon sur la montagne matthéen —, que Legg est incomplet. Il mentionne par exemple une variante présente dans un minuscule du Sinaï alors qu'on la relève encore dans deux autres.

Les minuscules sont représentés par le groupe césaréen et une mention partielle de quelques autres provenant de publications déjà fort anciennes, qui ont été revues depuis et dont Legg aurait dû s'inspirer.

Tout comme Tischendorf, Legg déprécie tacitement les mss grecs tardifs.

Legg continue à utiliser les abréviations *al., al.pler., al.pauc.* pour désigner de façon générale les minuscules grecs, de sorte qu'il est absolument impossible de tirer de cet apparat un témoignage complet d'un minuscule grec.

On peut accuser Legg sur deux points pour lesquels ses prédécesseurs pouvaient plaider « non-coupables » : en premier lieu, il se sert des travaux incomplets et erronés de Muralt et Scholz comme sources pour le témoignage des minuscules. Depuis Tischendorf, le relevé accablant des défauts des travaux de ces deux auteurs n'a cessé de croître ; en second lieu, Legg n'a pas profité de la contribu-

tion de von Soden, contribution qui a fait époque pour notre connaissance des relations entre les mss grecs tardifs. On aurait pu faire un progrès en corrigeant ou en complétant les groupes de témoins établis par von Soden. Legg ne fait aucun effort pour grouper ces témoins; il les cite comme autant d'individualités disjointes, ce qui, aux yeux des spécialistes, constitue comme un retour en arrière.

Ajoutons encore que si l'on pense, avec l'éditeur, qu'il vaut mieux retourner à Tischendorf que de partir de von Soden, on demeure étonné de l'inexactitude avec laquelle ce retour est fait. Une étude des citations des témoignages de quelques-unes des sources nouvelles grecques utilisées par Legg révèle un nombre d'erreurs et d'omissions tellement grand qu'il est difficilement justifiable dans une œuvre critique d'aujourd'hui.

De graves reproches ont aussi trait aux versions et aux citations patristiques. En ce qui concerne les versions, nombreuses sont les erreurs dans l'utilisation de la vieille syriaque et de la peshitta. Et on peut en dire autant, semble-t-il, pour la version harkléenne et la version syriaque palestinienne. La situation est similaire à l'endroit des versions coptes. Il n'y a là rien d'étonnant lorsqu'on sait que Legg n'a pas toujours utilisé les bonnes éditions critiques. Quant aux citations patristiques, elles n'ont pas été sérieusement étudiées dans des éditions critiques excellentes. Ce défaut d'étude sérieuse a fait omettre des textes d'écrivains ecclésiastiques qui témoignent en faveur de certaines leçons de valeur.

Enfin, l'apparat critique, s'il paraît clair à première vue, n'est cependant pas toujours facile à lire, notamment pour les références aux versions; tantôt on lit *cf.*, tantôt *item,* tantôt *similiter.* Or, ces sigles ne nous sont pas expliqués auparavant. S'agit-il d'une identité parfaite? d'une simple similitude? Une explication claire de tous les symboles utilisés fait défaut.

Sur la couverture du volume de l'évangile de *Mc,* l'éditeur confie en toute simplicité qu'il croit que ce volume fera pour les 50 prochaines années ce que la grande édition de Tischendorf fit pour les deux dernières générations. La grande contribution de Tischendorf fut le stimulant qu'il donna à l'étude du texte par la présentation d'une masse énorme de matériaux préalablement inconnus et par l'étendue de son apparat. Notre génération a reçu un stimulant également, mais il vient de von Soden et non de Legg. L'œuvre de Legg, a-t-on écrit un peu méchamment peut-être, est un excellent manuel d'introduction pour l'étudiant qui ne doit pas avoir accès à quelque chose de plus complet et de plus précis.

Cette édition d'Oxford étant tellement insuffisante, il faut donc entreprendre autre chose. C'est à quoi ont pensé les auteurs d'un projet d'une édition critique du Nouveau Testament à laquelle collaboreraient tous les spécialistes de la critique textuelle néotestamen-

taire des différentes nations. En présentant ici ce projet, nous nous inspirons du résumé qu'en a donné le P. Benoît, O.P., dans le premier numéro de la *Revue Biblique* de 1952. Notons tout de suite que ce projet est parti d'Amérique.

Dans l'état actuel des recherches, il faut délaisser l'espoir de donner un texte nouveau qui représenterait l'original. Les travaux des dernières années, nous le verrons dans la seconde partie, ont certes donné des résultats positifs; mais ils ont cependant posé plus de problèmes qu'ils n'en ont résolus. Et si l'on ne peut pas dire qu'on n'est nulle part en critique textuelle néotestamentaire, on peut au moins affirmer qu'on n'est pas fort loin.

La première chose à faire est d'établir un nouvel apparat critique « aussi complet, aussi objectif, aussi expressif que possible, de la documentation dont nous disposons aujourd'hui ». Ce ne peut être l'œuvre d'un seul homme; il faut un travail d'équipe. Cette situation a donné naissance au projet « international », jusqu'à présent anglo-américain, d'une édition critique du Nouveau Testament. Une sorte de manifeste de ce comité « international » est paru, *New Testament Manuscripts Studies,* dont le sous-titre est révélateur : « Les matériaux et la confection d'un apparat critique du Nouveau Testament ».

« Les trois premiers chapitres de cette œuvre examinent successivement le témoignage des mss grecs, celui des versions et celui des Pères. Les trois suivants leur correspondent respectivement en étudiant la façon dont ces trois sortes de témoignages devront être présentées dans l'apparat critique. Les trois derniers explorent en quelques domaines particuliers les ressources dont dispose actuellement le Nouveau Monde ».

Le premier rapport de Kenneth W. Clark sur le témoignage des mss grecs réclame différentes choses : un nouveau Gregory, catalogue complet de nos possessions actuelles; un nouveau Gardthausen perfectionnant nos connaissances paléographiques, notamment pour les XII^{e}-XIV^{e} siècles; des collations complètes et exactes des mss; un nouveau Tischendorf, c'est-à-dire un nouvel apparat critique. Clark suggère de l'établir sous une double forme, en prenant pour texte de base le texte original ou supposé tel (par ex. celui de W.-H.) et le texte byzantin dans son état le plus pur (par ex. K^{a} de von Soden). On séparerait ainsi les témoins pré-byzantins des témoins byzantins. Quant à un nouveau W.-H. qui restituerait de façon plus vraie le texte original, Clark estime que ce sera l'œuvre d'une génération ultérieure.

Le deuxième rapport de Bruce M. Metzger sur le témoignage des versions est très dense; il indique ce qui a été fait, ce dont nous disposons et ce qui reste à faire. Impossible de le résumer ici.

Le troisième rapport de Robert P. Casey est consacré au témoignage des Pères. Après quelques réflexions de portée assez générale, il

étudie de plus près l'incidence des citations patristiques sur le Diatessaron, la Vieille Latine et la vieille version slave.

Le quatrième rapport de Frederick C. Grant, corrélatif du premier, conclut, après avoir examiné les différents systèmes de sigles proposés pour désigner les mss grecs, que le plus sage est de s'en tenir à celui de Gregory.

Le cinquième rapport de Allen O. Wikgren, corrélatif du deuxième, envisage la façon de citer les versions dans l'apparat critique. Il recommande de choisir les leçons qui ont de l'intérêt pour la restauration du texte grec et d'éliminer celles qui n'ont de valeur qu'à l'intérieur de la version elle-même (erreurs de scribes, tournures idiomatiques, etc.). On utilisera aussi de bonnes éditions critiques et on les vérifiera. On ne négligera pas les leçons qui n'ont aujourd'hui aucun appui dans la tradition manuscrite grecque, car elles pourront demain en recevoir un, et, même sans cela, elles peuvent fort bien représenter le texte original, perdu chez les témoins grecs. On citera de façon complète pour rendre le témoignage intelligible. L'auteur propose aussi de simplifier et d'unifier les sigles des versions, de citer, à défaut de la langue originale, en traduction grecque plutôt que latine, de donner des pourcentages (par ex. Vg 5%) au lieu de termes vagues, tels que *pler.*, *pauc.*, *aliqu.*; de classer les témoins par affinités et d'y ranger les versions à leur place logique après telle famille de témoins grecs qu'elles appuient, au lieu de les rejeter par principe à la fin de l'énumération des témoins.

Le sixième rapport, de Robert M. Grant, corrélatif au troisième, envisage l'incorporation des témoignages patristiques dans l'apparat critique. L'auteur requiert la distinction entre les citations explicites et les simples allusions. La critique préalable des citations est nécessaire, ce qui suppose des *Prolegomena* où elles seront discutées. On regrette, dit l'auteur, la pénurie d'éditions patristiques critiques.

Les trois derniers rapports ont pour notre objet moins d'importance.

Telles étaient les intentions de ce comité anglo-américain, appelé à devenir international. En octobre 1950, dans le *Crozer Quarterly* (p. 301-309), sous la signature du secrétaire du comité américain, M. Parvis, paraît la liste des points sur lesquels le comité anglais et le comité américain sont tombés d'accord pour l'œuvre à entreprendre et la manière de la mener à bonne fin.

1) Le but est de préparer une édition qui donnera, aussi exactement et aussi complètement que possible, les différentes variantes des mss grecs, des lectionnaires, des versions et des Pères. Le but n'est pas d'éditer un texte critique.

2) Le rôle de l'apparat sera double : tout d'abord, servir d'instrument de travail à ceux qui désirent retourner le plus près possible du texte original; ensuite, servir également d'instrument de travail

à ceux qui consacrent leur attention à l'histoire du texte et à l'étude de la tradition manuscrite.

3) Le « textus receptus » sera utilisé comme base de collation et toutes les leçons dans l'apparat seront citées comme variantes de ce texte.

4) Le « textus receptus » ne sera pas imprimé en texte continu au haut de la page. Il sera imprimé verset par verset (plus ou moins) ; chaque verset sera suivi de l'apparat critique. Ce plan permettra d'utiliser un espace aussi grand qu'il sera nécessaire pour citer les témoins mss, pour donner *in extenso* les matériaux fragmentaires et les citations patristiques et pour fournir des notes explicatives. De la sorte, on simplifie aussi le problème de la composition et on prévient la « recanonisation » du « textus receptus ».

5) On fournira une liste complète de tous les mss, versions et Pères, cités dans l'apparat. Après chaque partie du texte, il y aura une liste des témoins lacuneux, avec indication de l'endroit où les lacunes commencent et finissent.

6) Chaque témoin sera cité chaque fois qu'il diffère de la base de collation.

7) Dans l'apparat critique, on citera les témoins grecs suivants : d'abord tous les papyri néotestamentaires ; ensuite tous les onciaux ; suffisamment aussi de minuscules pour donner une représentation adéquate de chaque type de texte connu (famille ou sous-famille), de même que de chacun des groupes qui auront été découverts au cours du travail. Enfin, assez de mss de lectionnaires pour donner une idée exacte du ou des textes des lectionnaires. Tout le travail à ce propos est encore à faire. Ce sera la première fois que le ou les textes des lectionnaires seront cités de façon adéquate dans un apparat.

8) Toutes les versions faites avant l'an 1000 seront citées, en grec et non en latin, comme ce fut la coutume dans le passé. On utilisera le latin uniquement lorsqu'un terme grec pour lequel on ne connaît pas de témoin grec est à la base du texte de la version.

9) Les citations patristiques enfin seront faites jusqu'à l'époque où un type particulier de texte est devenu dominant dans la langue particulière qui a été examinée.

L'argent américain a permis à ce comité de rassembler un matériel inouï (microfilms, etc.). Le premier volume qui paraîtra sera Luc. Les presses d'Oxford ont accepté de publier l'apparat. Cet apparat sera publié en 8 volumes, plus 2 volumes de *Prolegomena*. Ces 8 volumes seront : 1) Mt. ; 2) Mc ; 3) Lc ; 4) Jo. ; 5) Act. ; 6) et 7) Epîtres pauliniennes ; 8) Epîtres catholiques et Apoc. Lc ira à l'impression en 1954. Les *Prolegomena* seront publiés en dernier lieu. Tout sera terminé en 15 ans.

Que penser de ce projet et des décisions prises en vue de cette nouvelle édition du N.T.? Répondre à cette question, c'est en même temps dire ce qu'on désirerait voir réalisé.

On peut tout d'abord souligner que ce projet contient énormément de bonnes choses ; on ne s'en étonnera pas lorsqu'on sait que tous les membres du Comité sont des spécialistes de la critique textuelle, comme nous le verrons plus loin. Il faut espérer que ce projet pourra se réaliser dans le temps, somme toute, fort court, que ces auteurs estiment nécessaire pour terminer une entreprise de pareille envergure.

Dans leur manifeste, on s'étonne toutefois de lire que le témoignage d'un Tertullien ou d'un Cyprien n'a d'intérêt que pour l'histoire de la Vieille Latine et ne doit pas intervenir dans l'édition du N.T. grec, si bien que celle-ci fera bien de se borner aux Pères grecs et seulement des cinq premiers siècles. Comme si les témoignages des Pères du monde latin ou syriaque ou même celui des Pères grecs tardifs ne pouvaient pas refléter parfois le texte grec original plus fidèlement que tels autres témoins grecs plus anciens.

La réalisation de ce projet suppose par ailleurs des travaux préalables qui, espérons-le, seront faits et dont on a simplement posé les jalons dans les études parues depuis une vingtaine d'années. Tout d'abord l'histoire des grandes recensions est encore à faire ; la recension alexandrine est encore très énigmatique ; la forme pure de la recension byzantine est encore à établir. L'étude du texte « occidental » doit être poussée à fond ; il faut tenter de rétablir la figure des différents types locaux de ce texte ; les travaux récents montrent notamment la place de choix que les vieilles latines occupent dans l'histoire et le rétablissement de ce texte et on fera bien de ne pas oublier que le codex D est le représentant le plus corrompu et le plus mauvais de ce texte occidental, du moins dans les évangiles. En outre, un examen attentif des vieilles versions est également requis et, à cet effet, des éditions critiques parfaitement au point devront être employées. Enfin, l'étude du Diatessaron de Tatien doit être menée à bien, afin d'en déterminer l'origine et l'influence.

On doit féliciter ce comité d'avoir renoncé à nous donner un texte critique ; c'est un excellent apparat qui est nécessaire et caresser l'espoir, dans l'état actuel des recherches, de restituer un texte qui aurait chance d'être l'original serait présomption et peut-être naïveté.

On pourra peut-être regretter que le texte de base de collation soit le texte reçu qui, en effet, est un texte construit, n'ayant jamais existé qu'à l'état imprimé. Sans doute aurait-il mieux valu donner un texte ancien, qui a réellement existé, celui d'un de nos grands onciaux par exemple. Il n'y aurait eu alors aucun danger de « recanoniser » le texte reçu ; tout le monde saurait que le texte de base est celui d'un oncial déterminé et, si besoin en était, pour le rappeler, on pourrait faire précéder le verset donné du sigle de cet oncial.

Le procédé de donner le texte, verset par verset, est une heureuse initiative ; il permettra d'aérer l'apparat, d'en éclairer la lecture et de faciliter les recherches du spécialiste.

On pourrait déplorer peut-être aussi que tous les mss minuscules ne soient pas cités. Certes, on nous promet bien qu'ils seront en nombre suffisant pour donner une idée des différents types de texte qu'on rencontre parmi eux, mais pourquoi ne pas citer tous les témoins de ces types de texte? Puisqu'on ne les cite que lorsqu'ils diffèrent du texte de base, l'absence de certains indiquerait avec certitude qu'ils soutiennent ce texte de base. Tandis que maintenant le doute restera.

Quant aux citations patristiques, rappelons qu'elles supposent préalablement une étude littéraire et des éditions critiques au point. Or, rien que cela paraît une œuvre gigantesque et autorise un certain scepticisme sur la rapidité d'exécution du projet.

On ne nous dit pas si, dans l'apparat, les témoins seront groupés par recensions et familles. C'est à souhaiter et on peut le soupçonner d'après ce que le manifeste nous faisait connaître sur la façon de citer les versions.

Enfin, avec la *Revue Biblique,* souhaitons que ce comité, qui veut être international et qui en fait n'est actuellement qu'anglo-américain, ouvre ses portes à des spécialistes d'autres nations. On trouve encore, dans notre Europe continentale, des spécialistes qui ont derrière eux une vieille tradition qui a fait ses preuves.

Si cette œuvre est menée à bien, même avec les quelques imperfections que le projet nous laisse entrevoir, les spécialistes de la critique textuelle auront là un instrument de travail unique qui leur permettra, à propos de textes particuliers, de soupçonner le texte original. Il leur faudra toutefois, dans ces cas particuliers, tenir compte de la critique littéraire beaucoup plus qu'ils ne l'ont fait jusqu'à présent. Les spécialistes pourront alors, selon le vœu de M. le chanoine Cerfaux, « concentrer leur attention sur toutes les variantes... et écrire leur histoire qui est liée à celle des Eglises ».

*
* *

Un coup d'œil sur la bibliographie depuis 1940 permettra maintenant de se rendre compte des sujets traités au cours des douze dernières années en critique textuelle du N.T. et plus spécialement des évangiles. Pour plus de clarté et de facilité, nous classons les travaux d'après les divers centres d'intérêt qui ont retenu l'attention des spécialistes.

I. QUESTIONS DE MÉTHODOLOGIE

Tout d'abord, nous devons signaler que plusieurs travaux fournissent aux spécialistes des instruments de travail. C'est ainsi par ex. que Schmid [2] signale 8 nouveaux mss du N.T. et en donne la descrip-

2. J. Schmid, *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften,* dans *Zeitschr.*

tion. Les catalogues de matériaux à la portée des critiques ne manquent pas ; mentionnons, parmi les principaux, le catalogue complet, dressé par l'abbé M. Marien [3], des textes littéraires chrétiens écrits sur papyrus des 5 premiers siècles qui ont été retrouvés en Egypte ; l'ouvrage de M. Kenyon [4], *Our Bible and the Manuscripts* à Londres, en 1948, réédition complétée de celui de 1895 ; la liste des 62 papyri grecs du N.T. dressée par MM. Maldfeld et Metzger [5] ; le catalogue des textes bibliques grecs et latins d'Egypte ainsi que des ostraca et papyri bibliques non égyptiens, composé par M. Hedley [6].

En rapport plus direct avec la méthodologie de la critique textuelle du N.T., quelques articles intéressants ont paru. Dans l'ensemble, on peut dire qu'ils trahissent tous une défiance manifeste à l'égard des résultats considérés comme acquis. C'est ainsi que Colwell [7] consacre quelques pages à la méthode généalogique canonisée par la plupart des critiques. Les difficultés auxquelles se heurte cette méthode démontrent son peu d'utilité pratique. L'auteur s'élève contre les appellations « texte césaréen », « texte occidental » dont un ms. déterminé serait le type. Il s'insurge pareillement contre les travaux de critique textuelle qui se basent sur des textes « locaux ». On doit clarifier le

---

neut. Wiss., t. 39, 1940, p. 241. Au sujet des instruments de travail, notons que W. D. McHardy (*Sigla for the Syriac Versions of the New Testament*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 47, 1946, p. 177-179) réclame une unification des sigles pour désigner les versions syriaques du N.T. et propose l'emploi du S gothique, flanqué d'une lettre différente pour chaque version.

3. M. Marien, *Un catalogue complet des textes littéraires chrétiens écrits sur papyrus des 5 premiers siècles qui ont été retrouvés en Egypte.* Thèse dactylographiée pour l'obtention du grade de licencié en philologie classique à l'Université de Louvain, 1947.

4. F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Londres, 1948.

5. G. Maldfeld et B. M. Metzger, *Detailed List of the Greek Papyri of the New Testament*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 68, 1949, p. 359-372.

6. La *Theologische Literaturzeitung*, t. 75, 1950, col. 694, signale ce catalogue de Hedley comme existant déjà en 1934, mais à l'état de manuscrit.

Signalons ici aussi la revue que fait G. Maldfeld (*Bausteine und Vorarbeiten zur Fortführung und Neuaufstellung Gregorys Gesamtliste griechischer Handschriften des Neuen Testamentes*, dans *Theol. Literaturzeit.*, t. 75, 1950, col. 690-695) des matériaux utilisables par les critiques d'après les divers catalogues des dernières années ; la description des papyri P^{25} P^{42} P^{52} et P^{55} à P^{62} faite par K. Aland (*Zur Liste der griechischen neutestamentlichen Handschriften*, dans *Theol. Literaturzeit.*, t. 75, 1950, col. 58-60) et celle des mss du N.T. de la Pierpont Morgan Library faite par R. P. Casey (*New Testament Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, dans *Journ. Theol. Stud.* N.S., t. 2, 1952, p. 64-68). Ajoutons encore trois travaux : un de G. Maldfeld (*Funde und Veröffentlichungen von Papyrus und Papyrusbruchstücken des Alten und Neuen Testamentes in neuester Zeit*, dans *Deutsches Pfarrerblatt*, t. 7, 1950, p. 1-4) sur les papyri et les fragments de papyri de l'A. et du N.T. ; un autre de M. Meinertz (*Neuere Funde zum Text des Neuen Testamentes*, Munster, 1949) sur les découvertes récentes sur le texte du N.T. ; un dernier de B. M. Metzger (*Recently Published Greek Papyri of the N.T.*, dans *Smithsonian Report for 1948*, Washington, 1949, p. 439-451) sur les papyri grecs du N.T. récemment publiés.

7. E. C. Colwell, *Genealogical Method : Its Achievements and its Limitations*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 66, 1947, p. 109-133.

concept de « texte » ou de « type de texte » dans les expressions « texte césaréen », « texte occidental », etc. Une nouvelle théorie et une nouvelle méthode sont nécessaires. Ceux qui s'y consacreront doivent se souvenir de l'avertissement que Miller donnait déjà en 1897 : « Sub verbo « texte » dolus latet ». La théorie des textes locaux serait un piège et une illusion.

L'utilisation des versions dans la critique textuelle du N.T. retient aussi l'attention. M. Wikgren [8] résume l'état actuel des versions les plus importantes en notant surtout les déficiences dans la connaissance que nous en avons. Il rappelle qu'on a consacré de nombreuses études aux versions pour identifier les textes locaux, mais, dit-il, il faut d'abord avoir une connaissance exacte et parfaite de la version étudiée pour pouvoir porter un jugement sur ses leçons. Il ne faut pas oublier, en effet, que la version a eu, elle aussi, une histoire. Il souhaite que l'apparat critique donne une vue de l'histoire des versions et de leur affinité entre elles.

M. Tasker [9], dans une introduction aux mss du N.T., passe en revue les découvertes faites depuis W.-H. et conclut à la nécessité de regrouper les familles. Selon cet auteur, à la fin du deuxième siècle, il existe quatre types essentiels de textes pour les évangiles : le type occidental, le type alexandrin, le type représenté par les versions syriaques, le type césaréen. De ce dernier, il faudrait distinguer un texte pré-césaréen. Il conclut : « Aucun ms., aucun groupe de mss n'existe qui pourrait être suivi pour l'exploration du texte original du N.T. Tous les textes connus sont plus ou moins des textes mélangés, « mixtes ». Bref, nos résultats ne seront jamais que des tentatives de conclusions qui ont, tout au plus, des arguments raisonnables qui les supportent.

Outre les trois travaux indiqués, signalons que M. Wilson [10] s'élève contre la théorie des déplacements de pages dans l'évangile de Jo. Le R. P. Boismard, O.P., dans deux articles de la *Revue Biblique* [11], souligne avec raison l'importance de la tradition textuelle des Pères et il remarque excellemment que nos éditions critiques ont tort de n'accorder une attention aux témoignages des versions et des Pères que dans la mesure où ceux-ci viennent corroborer le témoignage des mss. C'est admettre à priori le principe que toute leçon qui n'est pas attestée au moins par quelques mss grecs doit être rejetée.

---

8. A. Wikgren, *The Use of the Versions in New Testament Textual Criticism,* dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 66, 1947, p. 109-133.

9. R. V. G. Tasker, *An Introduction to the Mss of the New Testament,* dans *Harv. Theol. Rev.*, t. 41, 1948, p. 71-81.

10. W. G. Wilson, *The Original Text of the Fourth Gospel. Some Objective Evidence against the Theory of Page Displacements,* dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 50, 1949, p. 59-60.

11. M.-E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques,* dans *Rev. bibl.*, t. 57, 1950, p. 388-408; *Lectio brevior, potior,* dans *Rev. bibl.*, t. 58, 1951, p. 161-168.

Terminons ce premier point en signalant que M. Greeven [12] a rappelé l'importance des textes des lectionnaires et que M. Maan [13] a tenté de montrer comment les critiques ont toujours tenu aux deux centres d'Alexandrie et d'Antioche et comment les tentatives pour admettre une troisième forme de texte, césaréen, ont échoué.

II. RECHERCHE ET DÉTERMINATION DES FAMILLES DE MSS

Une monographie, qui est un modèle du genre et qui a fait époque, est à examiner ici; c'est celle qu'ont consacrée à la famille 13 (le groupe Ferrar) M. et M^me^ Lake [14]. Leur étude se limite au texte de *Mc.* On sait que depuis la publication de Abbott qui éditait l'œuvre de son collègue de Trinity College à Dublin, W. H. Ferrar, l'attention n'a fait que croître à l'égard de la fam. 13. M. et M^me^ Lake ont entrepris de faire l'analyse de cette famille. Le premier pas à faire est la réédition, à la lumière de tous les témoins qui se sont ajoutés, du texte du groupe Ferrar ou fam. 13. Suivant en cela von Soden, ils divisent les mss de cette famille en 3 groupes. A l'aide de ces matériaux, ils ont reconstruit le texte de x, l'archétype présumé de la famille, avec un apparat complet des variantes des mss. Ils donnent habituellement la préférence aux leçons en désaccord avec la norme byzantine, mais ils admettent un résidu considérable d'incertitudes. Nonobstant ces incertitudes, écrit Kenyon, le texte qu'ont fourni M. et M^me^ Lake peut être accepté sans réserve comme s'approchant du texte original de la famille d'aussi près qu'on peut l'obtenir à l'aide des témoins existants. « Le groupe de Ferrar est un pas, disent nos deux auteurs; le prochain sera la reconstruction, pour autant que c'est possible, des diverses formes du texte césaréen ». A ce sujet, ils donnent quelques indications fort remarquables. Kenyon les résume comme suit : L'étude du texte césaréen stimulée par l'affirmation de son existence par Streeter a conduit à la conclusion que les mss Θ.565.700 et la vers. géorg. correspondent au texte utilisé par Origène et Eusèbe de Césarée, tandis que W.28, fam. 1, fam.13 forment un groupe apparenté, mais moins proche des Pères césaréens. La déduction naturelle était de considérer ce dernier groupe comme représentant un texte césaréen moins bon; mais la situation a changé par la découverte de P^45^ dont le texte est nettement

12. H. Greeven, *Die Textgestalt der Evangelienlektionar,* dans *Theol. Literaturzeit.,* t. 76, 1951, col. 513-522; l'auteur examine et critique les ouvrages antérieurs sur ce sujet et spécialement celui de B. M. Metzger, *The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary,* Chicago, 1944.

13. P. J. Maan, *Alexandrië en Antiochië. Haar beteekenis voor tekst en uitleg van het Nieuwe Testament,* dans *Nederl. Theol. Tijdschr.,* t. 5, 1951, p. 193-208.

14. K. et S. Lake, *Familly 13 (The Ferrar Group) : The Text according to Mark with a Collation of Codex 28 of the Gospels* (*Studies and Documents,* XI), Londres, Philadelphie, 1941.

plus proche du groupe W.28,fam.1, fam.13 que du groupe Θ.565.700. Géo. P^{45} est contemporain d'Origène et représente un texte pré-origénien, existant en Egypte dans la seconde moitié du IIe siècle et qui a été revisé dans la suite en véritable texte césaréen [15].

Notons encore que ces deux mêmes auteurs ont examiné ailleurs les mss 1739 et 1582 et ont conclu qu'ils ont été écrits dans le même scriptorium, très probablement par le même scribe Ephraim [16].

Mentionnons encore quelques ouvrages de moindre envergure. M. Geerlings [17] établit que le ms. 826 serait l'archétype de fam.13.

M. Kim [18] examine les codices 1582, 1739 et le texte d'Origène. Sa conclusion est que 1582, — qui ne contient que les évangiles, — 1739, — qui ne contient pas les évangiles, — et Origène sont en relation étroite. On peut en toute sécurité rechercher la provenance de 1582 à Césarée comme c'est le cas pour 1739. Il n'est pas impossible que la section manquante en 1739 puisse être actuellement le cod. 1582 qui contient uniquement les évangiles [19].

III. COLLATION DE MSS

Nous avons très peu de travaux à placer sous cette rubrique. Il faut mentionner la collation du ms.18 des évangiles de la collection de Michigan, faite par M. Read [20]. Il s'agit du codex 538 dans la numérotation de Gregory. Ce dernier affirme que Streeter a collationné ce ms., mais cela est fort douteux. von Soden assigne 538 à la classe K^x. Selon Read, en Mc et Lc, il est plus proche de K^I. Cet ouvrage donne une excellente idée de la nature du texte de 538.

Signalons que M. Blake [21] s'est occupé d'un ms. du Xe siècle en vieux géorgien, contenant les évangiles.

IV. ÉTUDES SUR LE TEXTE « OCCIDENTAL »

Trois travaux principaux sont à signaler sous ce paragraphe. Le

15. Nous reprenons ces données à la recension faite par F. Kenyon, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 43, 1942, p. 94 ss.

16. K. et S. Lake, *« The Scribe Ephraïm »*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 62, 1943, p. 263-268.

17. J. Geerlings, *Is Ms. 826 the Archetype of fam. 13A?*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 67, 1948, p. 357-363.

18. K. W. Kim, *Codices 1582, 1739 and Origen*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 67, 1948, p. 357-363.

19. Signalons deux travaux que nous n'avons pas pu consulter : H. W. Huston, *A Critical Survey and Evaluation of the Earliest Greek Manuscripts of the N.T.*, Diss. Duke Univers., 1949; F. Rosso, *I manoscritti del gruppo « Ferrar »*, dans *Boll. dell. bad. gr. di Grottaferrata*, t. 3, 1949, p. 76-90.

20. W. M. Read, *Michigan Manuscript 18 of the Gospel : A Collation of the University of Michigan Manuscripts Number 18 of the Four Gospels*, Seattle, 1942.

21. R. P. Blake-S. Der Nersessian, *The Gospels of Bert'ay : An Old-Georgian Ms of the Tenth Century*, dans *Byzantion*, t. 16, 1942-1943, p. 226-285.

premier est un article de M. Tarelli sur le Papyrus Chester Beatty et les textes occidental et byzantin [22]. L'auteur y examine P^{45} en le comparant à D. De son article, quelques remarques fort intéressantes sont à noter : Tout d'abord, le témoignage de P^{45} suggère que le texte « occidental », tout en abandonnant dans un nombre assez étendu de cas la ligne pure de la tradition manuscrite, n'en diffère cependant pas absolument. Car, il y a en D, des leçons soutenues par P^{45} qui paraissent devoir leur origine à une observation que Griesbach avait déjà faite et selon laquelle le texte occidental « servare solet lectiones genuinas duriores, a graecae linguae ratione abhorrentes, hebraizantes, soloecas, cacophonas... Alexandrina vero recensio, quaecumque graecis auribus molesta esse possent, evitare ac immutare solet ».

En outre P^{45} a augmenté la difficulté de séparer les leçons purement occidentales et purement syriennes.

Par ailleurs, B ℵ A C W sont des recensions en ce sens qu'ils constituent une copie issue d'une comparaison d'un certain nombre de mss. Il peut y en avoir eu beaucoup d'autres. Il est fort douteux qu'on fasse œuvre utile en imaginant des recensions qui n'ont jamais existé.

Autre remarque encore : il est plus aisé, à certains points de vue, de reconstruire l'original, que de faire des constructions comme le texte « neutre » ou « césaréen » qui contiennent quelques corruptions, mais non pas toutes.

Après tout, termine M. Tarelli, la tâche de la critique est de reconstruire l'original et cela suppose toujours l'étude et la pesée exacte des vraisemblances internes et des transcriptions. Aucune recension réelle ou imaginaire ne pourra jamais être prouvée supérieure à une autre par un procédé autre que celui-là.

Le deuxième travail qui traite du texte occidental est une étude de M. Kilpatrick [23] sur le texte occidental et le texte original des Evangiles et des Actes. L'auteur constate que les savants se divisent en deux classes : les uns, poursuivant une méthode éclectique, basée sur des critères indépendants d'un type quelconque de texte, pensent qu'*à l'occasion* le texte occidental est correct; les autres décident en faveur de l'un ou de l'autre type de texte comme d'un tout; ils se séparent alors, les uns préférant le texte alexandrin, les autres — les moins nombreux — le texte occidental. Pour sortir de cet état de choses, M. Kilpatrick mentionne les critères qui doivent jouer pour rétablir le texte original ou la leçon qui a le plus de chance d'être la bonne. Ces critères seraient trop longs à énumérer ici. Mais il termine son article par une remarque digne d'attention : « Le problème du texte original et celui des différents types de textes sont indépendants. Bien que

22. C. C. Tarelli, *The Chester Beatty Papyrus and the Western and Byzantine Texts,* dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 41, 1940, p. 253-260.

23. G. D. Kilpatrick, *Western Text and Original Text in the Gospels and Acts,* dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 44, 1943, p. 24-37.

le texte alexandrin et spécialement B soient nos meilleures autorités, tous les types et tous les témoins anciens ne peuvent pas être rejetés. Une reconstruction du texte différera beaucoup de D, mais elle ne différera cependant pas peu de B ».

Le troisième travail à signaler ici, est celui de M. Klijn [24] qui embrasse les différentes recherches qui ont été faites sur le texte occidental des Evangiles et des Actes. Cet ouvrage est remarquable par son abondante bibliographie sur le sujet et par la présentation historique du problème du texte occidental. Nous ne pouvons suivre M. Klijn ici à travers ses longues pérégrinations ; notons que si on ne peut pas dire qu'il a écrit l'histoire du texte, il a du moins apporté une contribution considérable à la tâche immense d'éclairer la base sur laquelle l'histoire du texte occidental pourra être écrite.

V. ÉTUDES SUR LE TEXTE « CÉSARÉEN »

Outre l'article de M. Williams qui démontre la présence de traces de syriacismes dans les textes césaréens [25], deux études doivent retenir notre attention. La première, celle de M. Metzger [26], montre très bien où on en est dans l'histoire de ce texte césaréen. Il rappelle l'histoire de l'appellation et de l'établissement de ce texte depuis Abbott jusqu'à ces dernières années ainsi que les controverses qui ont tourné autour de lui ; il note enfin les tâches qui restent à entreprendre, les problèmes qui attendent encore une solution si on veut avoir une idée exacte de ce texte césaréen, à savoir : Est-il une correction d'un texte occidental par le texte neutre ? Est-il une correction d'un texte neutre par le texte occidental ? Est-il un texte indépendant, de valeur semblable à celle du texte neutre ou occidental ?

La deuxième étude à noter est celle de M. Hills [27] qui s'attarde longuement à l'examen des relations entre les témoins du groupe césaréen et qui arrive à la conclusion que la fam.13 représente la forme la plus ancienne de ce texte. Quant à l'unité des mss du groupe césaréen, elle est à attribuer probablement à leur héritage commun du Diatessaron de Tatien [28].

---

24. A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and the Acts*, Utrecht, 1949.

25. C. S. C. Williams, *Syriasms in the Washington Text of Mark*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 42, 1941, p. 177-178.

26. B. M. Metzger, *The Caesarean Text of the Gospels*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 64, 1945, p. 457-489.

27. E. F. Hills, *The Inter-Relationship of the Caesarean Manuscripts*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 68, 1949, p. 141-159.

28. Les études sur le texte « alexandrin » ne requièrent pas un paragraphe spécial. Nous ne connaissons qu'une étude concernant ce type de texte, celle de M. E. F. Hills (*A New Approach to the Old-Egyptian Text*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 69, 1950, p. 345-362) qui tente de le remettre en valeur, comme étant le texte du N.T. dans sa pureté la plus originelle.

VI. ÉTUDES SUR LE TEXTE « BYZANTIN »

On discute sur ce texte depuis des siècles et on n'est pas encore parvenu à le rétablir exactement; il nous reste inconnu dans ses détails. On a certes tenté de combler cette déficience par le *textus receptus*, mais c'est là un substitut problématique. Ces constatations ont amené M. Zuntz [29] à examiner la question de savoir comment on pourrait rétablir ce texte. La grande masse des mss tardifs, remarque-t-il, représente une forme de texte byzantin, non comme autant de copies d'un archétype, mais comme des approximations qui varient d'une norme idéale. L'identité générale de milliers de mss byzantins est due à l'action et au contrôle de l'Eglise d'Orient; leur texte est un texte « ecclésiastique ». Pour retrouver les représentants purs de ce texte, il est dès lors raisonnable d'examiner d'abord les mss ecclésiastiques dans le sens propre du terme, c'est-à-dire les lectionnaires. Or, ce texte des lectionnaires du N.T. est encore inconnu; une édition critique est toujours à faire. Il restera alors à voir si un texte byzantin complet et uniforme peut être réuni à l'aide des évangéliaires et s'il représente la norme idéale vers laquelle tend la masse des autres mss tardifs.

Ce vœu émis par Zuntz de voir une édition du texte des lectionnaires est réalisé depuis longtemps, remarque M. Tarelli [30], dans l'édition du N.T. publiée en 1904 sous les auspices du Patriarche oecuménique par un comité d'édition ayant à sa tête le professeur Antoniades. Or, ce dernier relève dans ces mss deux types de textes : l'un semblable à celui de la masse des mss tardifs, l'autre non-byzantin. Il n'est donc pas question, conclut Tarelli, de trouver un texte byzantin uniforme.

M. Zuntz récuse immédiatement l'affirmation de M. Tarelli [31] en rejetant l'édition d'Antoniades comme n'ayant aucune valeur, vu son caractère a-critique et non scientifique. L'étude des textes soutenus par les lectionnaires reste donc à faire.

VII. ÉTUDES SUR LES VERSIONS

Le domaine des versions a été le grand champ d'action des critiques des dernières années. Nous examinerons successivement les études faites sur les versions latines, syriaques, arméniennes, coptes et géorgiennes.

---

29. G. Zuntz, *The Byzantine Text in New Testament Criticism*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 43, 1942, p. 25-30.
30. C. C. Tarelli, *The Byzantine Text and the Lectionaries*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 43, 1942, p. 181-183.
31. G. Zuntz, *The Byzantine Text and the Lectionaries : a Comment on Mr Tarelli's Note*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 43, 1942, p. 183-184.

A. *Les versions latines.*

M. Minard [32] a publié en 1945 des témoins inédits de la vieille version latine des évangiles : les canons à *initia* des Evangéliaires de Sainte-Croix de Poitiers et de la Trinité de Vendôme. Il s'agit de près de 650 fragments de textes, témoins d'une version biblique préhiéronymienne assez particulière dont le texte est spécialement proche du codex *Brixianus*.

Dès la fin du VII[e] siècle, les textes de la Vulgate avaient déjà pénétré profondément dans les milieux francs ; c'est ce que nous apprend M. Salmon [33] dans une étude sur le texte biblique de l'Evangéliaire de Saint-Denis.

M. Bischoff [34] nous signale les nouveaux matériaux utilisables pour l'existence et l'histoire des vieilles versions latines, tandis que dans un autre domaine de l'étude des vieilles versions latines, Dom Morin [35] confirme l'hypothèse qui affirmait que le codex *q* devait provenir de l'Illyrie.

On sait que l'abbaye de Beuron a entrepris de refaire un nouveau Sabatier. Le premier fascicule paru, dû à M. Fischer [36], donne une idée du matériel qui a été étudié, non seulement les mss, mais aussi les citations des Pères et des écrivains jusqu'à l'époque carolingienne.

Enfin, M. Ayuso [37] a consacré quelques pages à la *Vetus Latina Hispana*. Cette version ne paraît pas être une simple adaptation ou une recension de la *Vetus Latina Itala* ou africaine, mais bien une traduction fondamentalement distincte et autochtone, qu'on pourrait à bon droit et proprement appeler la *Vetus Latina Hispana*.

B. *Les versions syriaques.*

Signalons à titre documentaire et pour son incidence avec l'édition de Legg, un « ré-examen » par M. McHardy [38] du palimpseste sinaï-

32. P. Minard, *Témoins inédits de la vieille version latine des évangiles. Les canons* à initia *des Evangéliaires de Sainte-Croix de Poitiers et de la Trinité de Vendôme,* dans *Rev. Bén.*, t. 56, 1945-46, p. 58-92.

33. P. Salmon, *Le texte biblique de l'Evangéliaire de Saint-Denis* (Ms. lat. 256 de la B.N. de Paris), dans *Miscellanea G. Mercati* (Studi e Testi, 121), t. I, p. 103-106, Rome, 1946.

34. B. Bischoff, *Neue Materialen zum Bestand und zur Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzungen,* dans *Miscellanea G. Mercati* (Studi e Testi, 121), t. I, p. 407-436, Rome, 1946.

35. G. Morin, *Indices de provenance illyrienne du livre d'évangiles q,* dans *Miscellanea G. Mercati* (Studi e Testi, 121), t. 1, p. 95-102, Rome, 1946.

36. B. Fischer, *« Vetus Latina ». Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. I. Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller,* Fribourg-en-Brisg., 1948.

37. Cfr A. Ulecia Gil, *Actualidad de critica textual griega neotestamentaria,* dans *Estudios Bibl.*, t. 9, 1950, p. 235-243.

38. W. D. McHardy, *Disputed Readings in the Syriac Sinaitic Palimpsest,* dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 45, 1944, p. 170-174.

tique dont Burkitt s'est servi pour l'édition standard des évangiles vieux syriaques ; après discussion de certaines leçons, il conclut à des changements qui doivent être introduits dans l'édition du N.T. de Legg qui avait suivi cette édition standard.

Par ailleurs, M. Zuntz [39] s'est spécialement attaché à la version harkléenne. Selon lui, remarque très intéressante, la version philoxénienne aurait été faite sur un texte césaréen et se rattacherait à la meilleure forme de la tradition césaréenne. Quant à la collation harkléenne, elle aurait été exécutée sur une copie exacte de la philoxénienne. Mais le copiste aurait opéré des changements d'après un texte grec de type différent. Par là, il a éliminé le caractère césaréen de son modèle, le remplaçant par une sorte de texte « byzantin [40] ».

Mais l'ouvrage qui marquera le plus dans l'histoire des évangiles syriaques est sans contredit celui que vient de publier, en 1951, M. Vööbus dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* [41]. Cette étude sur l'histoire du texte syriaque des évangiles avait été préparée par une série de travaux publiés ces dernières années. En 1947, il avait montré pourquoi l'utilisation du type de texte de la vieille syriaque avait persisté : Rabbula l'utilisa et ses admirateurs en firent autant [41bis]. En 1948 [42], il avait démontré que c'est le même type de texte qui a été utilisé par les successeurs de Rabbula et dans les siècles suivants ; la même année [43], il notait que l'exemple d'Ephrem d'Edesse qui utilise le Diatessaron n'est pas un critère pour tout le IV[e] siècle ; il était courant que les moines utilisent le texte le plus ancien de l'Ecriture : ils employaient la vieille syriaque. En 1949 [44], il faisait

---

39. G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean New Testament* (*The British Academy. Supplementary Papers N° VII*), Oxford, 1945 ; *Etudes Harkléennes,* dans *Rev. bibl.,* t. 67, 1950, p. 550-582.

40. Signalons simplement que J.-M. Vosté (*La Peshitta de Mossoul et la révision catholique des anciennes versions orientales de la Bible,* dans *Miscellanea G. Mercati,* t. 1, p. 59-64) a refait l'histoire de la Peshitta de Mossoul dont il souhaitait la réédition. P. Kahle (*The Chester Beatty Manuscript of the Harklean Gospels,* dans *Miscellanea G. Mercati,* t. 6, p. 208-233) a réexaminé le ms. Chester Beatty des évangiles harkléens. W. D. McHardy (*The Text of Matthew and Mark in White's versio syriaca philoxeniana and the New College Ms 33,* dans *Journ. Theol. Stud.,* t. 49, 1948, p. 175-178) a repris pour Mt. et Mc l'étude de l'édition de White de la version philoxénienne en fonction du ms. 33 de New College dont s'est servi White lui-même ; il relève une série de leçons qui sont significatives pour l'étude du témoignage textuel de cette version.

41. A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (*Corpus Script. Christ. Orient.,* vol. 128. Subsidia, t. III), Louvain, 1951.

41bis. A. Vööbus, *Investigations into the Text of the New Testament used by Rabbula of Edesse.* (Contributions of Baltic University, n° 59), Panneberg, 1947.

42. Id., *Researches on the Circulation of the Peshitta in the Middle of the 5th Century.* (Contributions of Baltic University, n° 64), Panneberg, 1948.

43. Id., *Neue Ergebnisse in der Erforschung der Geschichte der Evangelien texte im Syrischen* (Contributions of Baltic University, n° 65), Panneberg, 1948.

44. Id., *The Old Syriac Version in a New Light, and Urgent Tasks in Textual Criticism of the New Testament,* Stockholm, 1949.

voir comment l'étude des sources jette une lumière nouvelle sur l'histoire du texte des évangiles dans l'Eglise syrienne; les sources qu'il signale constituent un matériel imposant qui n'a jamais été étudié totalement. En 1951, il signalait aussi les sources qui permettraient de rétablir le texte utilisé dans l'Eglise syrienne [45].

Son volume couronne tous ces travaux préalables. Nous ne pouvons ici en faire une analyse détaillée. Nous nous contenterons d'en donner les conclusions principales dont quelques-unes sont véritablement révotionnaires et vont obliger les critiques à revoir leur position au sujet de l'histoire des versions syriaques des évangiles.

1. On peut tenir comme règle quasi infaillible que les auteurs revêtus de l'habit monastique utilisent exclusivement le texte de la vieille syriaque.

2. Dans la littérature des versions gréco-syriaques, les textes évangéliques insérés sont très souvent du type de la vieille syriaque.

3. Contrairement à l'opinion presque générale, le type de texte de la vieille syriaque dépend du riche héritage du Diatessaron et celui-ci est donc premier.

4. Lake et Blake postulent pour la genèse de la version arménienne l'existence d'un texte syriaque, version du type césaréen, qui aurait existé au IV[e] s. Cette version aurait été la base de la version arménienne. La certitude de l'existence de plusieurs textes de la vieille syriaque ne nécessite pas cette hypothèse qui apparaît comme une tentative désespérée de donner une explication.

5. La vue selon laquelle la vieille syriaque serait une traduction d'un texte grec utilisé à Antioche ou à Césarée est erronée.

6. Le matériel textuel rassemblé pose des jalons nouveaux pour la reconstitution du Diatessaron.

7. Le matériel accumulé permet de retracer des pages d'histoire du texte évangélique dans l'Eglise syrienne. On devine maintenant quelque chose de l'histoire du Diatessaron, des évangiles de la vieille syriaque et de la Peshitta. Par rapport au Diatessaron, le nouveau matériel examiné rapporte qu'il était d'une très grande signification pour les Syriens et que son influence fut de loin plus grande qu'on ne l'a supposée : d'une part, des observations basées sur les documents montrent que le Diatessaron n'a pas été d'un usage officiel aussi longtemps qu'on le croit communément : l'exemple d'Ephrem le Syrien qui utilise le Diatessaron a été surestimé. D'autre part cependant, l'influence du Diatessaron a continué plus longtemps qu'on ne le pensait à travers un Tetraevangelion, l'Evangelion da-Mepharreshe.

8. Il faut abandonner la théorie de Burkitt qui attribue la paternité

45. I d., *A Critical Apparatus for the Vetus Syra*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 70, 1951, p. 123-128.

de la Peshitta à Rabbula. Elle est plus ancienne que Rabbula. L'opinion commmune qu'après le décret de Rabbula, la Peshitta est devenue la version officielle dans tous les domaines, n'est qu'une fiction. Elle dut faire son chemin lentement et rencontra la même opposition que la Vulgate. Elle ne se rencontrera plus souvent qu'au VI[e] siècle. Le monachisme lui resta opposé.

Telles sont en bref les conclusions renversantes, sur certains points, du travail patient de M. Vööbus qui passa de longues années à rassembler un matériel de sources unique et à l'étudier.

C. *Version arménienne.*

Un ouvrage doit être mentionné absolument, c'est celui du R. P. St. Lyonnet, S. J., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron,* Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1950. Avec le R. P. Benoît qui a recensé l'étude du Père Lyonnet dans la *Rev. Bibl.,* t. LIX, 1952, p. 112-114, résumons l'état de la question : « Deux thèses s'affrontaient naguère, écrit le P. Benoît, l'une faisant dériver la vers. arm. de la tradition syriaque, l'autre la disant fondée sur la tradition grecque; c'est pour cette dernière que le P. Lyonnet lui-même avait pris parti dans sa contribution à la *Critique Textuelle* du P. Lagrange (p. 342-375). Mais il est apparu peu à peu que le problème était mal posé, parce qu'on prétendait le résoudre à partir du seul texte arménien aujourd'hui existant (dit de Zohrab, du nom du mécharistе qui en a donné, au XIX[e] siècle, une édition critique, la seule dont nous disposions jusqu'à présent), comme si ce texte représentait le premier jet de la vers. arm., alors qu'il pourrait bien n'être lui-même que le résultat d'une longue évolution. La comparaison avec la vers. géorgienne entretemps mieux connue, et surtout l'étude des citations bibliques des anciens écrivains arméniens ont fait en effet découvrir l'existence d'un texte arménien plus ancien que le texte actuel et à propos duquel devait se poser au premier chef la question de l'origine syriaque ou grecque. Ayant déjà fait pressentir dans quelques travaux cette nouvelle position du problème [46], le P. Lyonnet l'aborde aujourd'hui de front ». L'auteur divise son étude en trois parties : la première établit l'existence d'une première version arménienne antérieure au texte de Zohrab, la deuxième s'occupe des documents où nous trouvons cette première version et dans la troisième partie, le P. Lyonnet propose le Diatessaron syriaque de Tatien comme modèle de cette première version arménienne.

Il termine en émettant les conclusions suivantes : le modèle de cette première version arménienne était certainement un texte syriaque; ce texte se séparait très souvent de la Peshitta pour se rapprocher de

46. *La première version des évangiles,* dans *Rev. bibl.,* 1938, p. 355-382; *Vestiges d'un Diatessaron arménien,* dans *Bibl.,* 1948, p. 121-150.

la vieille syriaque; ce texte « vieux syriaque » se rapprochait beaucoup plus de Tatien que la Syriaque sinaïtique ou Cureton; enfin la façon dont les anciens auteurs citent la première vers. arm., non moins que la teneur même de leurs citations, rendent, sinon certaine, du moins très vraisemblable l'hypothèse que cette version affectait la forme d'un Diatessaron proprement dit. Comment de ce Diatessaron arménien primitif et très syriacisant on est arrivé par un travail continu de corrections et de révisions aux quatre évangiles séparés si remarquablement conformes au grec que fournit le texte de Zohrab, c'est ce que montre le chapitre VI : « Notre version actuelle des évangiles ne doit plus être considérée comme une sorte de création « ex nihilo » d'un traducteur de génie, mais bien plutôt comme le résultat d'une longue et laborieuse élaboration dont le point de départ semble avoir été un diatessaron traduit sur l'œuvre de Tatien et dont le point d'arrivée est une traduction si exacte dans son ensemble et en même temps si élégante qu'on a pu l'appeler la « reine des versions » [47].

D. *Les versions coptes.*

Un seul travail à signaler : la publication par Mgr Lefort [48] de fragments de saint Luc en Akhmîmique.

E. *Version géorgienne.*

MM. Blake et Brière [49] présentent la vieille version géorgienne de Jean et la publient dans la *Patrologia Orientalis* en 1950.

VIII. ÉTUDES SUR LES CITATIONS PATRISTIQUES

Avant de mentionner un travail assez important, notons que M. Rolando [50] a tenté de reconstruire le texte latin de l'évangile de Luc uti-

---

47. N'ayant pu consulter nous-même l'ouvrage du P. Lyonnet, nous sommes redevable de nos affirmations à la recension qu'en a faite le P. Benoît. Mentionnons aussi C. S. C. Williams, *Syriasms in the Armenian Text of the Gospels,* dans *Journ. Theol. Stud.,* t. 43, 1942, p. 161-167. L'auteur note que s'il est probable qu'il y a eu une version arménienne faite du syriaque en arménien, version opposée à la révision plus tardive à l'aide de mss grecs, l'élément syriaque qui reste dans cette version n'est pas solide. A. Wikgren, *More Armenian New Testament Manuscripts in the Kurdian Collection,* dans *Journ. Bibl. Lit.,* t. 64, 1945, p. 521-533, nous décrit 4 mss arméniens des évangiles, qui se trouvent dans la collection Kurdian.

48. L. Th. Lefort, *Fragments de S. Luc en Akmîmique,* dans *Le Muséon,* t. 62, 1949, p. 199-205.

49. R. P. Blake et M. Brière, *The Old Georgian Version of the Gospel of John from the Adysh Gospel, with the Variants of the Opiza and Tbet' Gospels* (*Patrol. Orientalis,* t. XXVI, fasc. 4), Paris, 1950.

50. G. M. Rolando, *Ricostruzione teologico-critica del testo latino des Vangelo di S. Luca usato da S. Ambrogio,* dans *Bibl.,* t. 26, 1945, p. 238-276.

lisé par saint Ambroise et que M. Dicks [51], étudiant le texte de Mt. tel qu'il se dégage des Homélies de saint Jean Chrysostome sur cet évangéliste, conclut que Chrysostome lui-même serait peut-être l'auteur du type de texte K (cfr von Soden).

Mais l'étude à signaler sur les citations patristiques est celle de M. Kim [52] qui a examiné le texte de Mt. qu'a utilisé Origène dans son Commentaire sur Mt. Cette étude est surtout intéressante par suite des conclusions auxquelles elle aboutit. L'auteur rappelle d'abord que les critiques comme Streeter, Lake, Blake, New et d'autres, après examen des citations de Mc chez Origène ont conclu que le texte de Mc utilisé par Origène était césaréen. Qu'en est-il pour Mt.? C'est ce qu'examine ensuite notre auteur. Il arrive à la conclusion que le texte de Mt. dans le Commentaire sur Mt. d'Origène est très proche de celui des codices 1 et 1582, s'il n'est pas identiquement celui-là.

Selon Streeter, Origène utilise le texte neutre qui existait à Alexandrie avant 231 ; ensuite lorsqu'il se rend à Césarée, il se sert du texte césaréen qu'il trouve là. Selon Lake, Blake, New, Origène aurait employé également le texte césaréen à Alexandrie ; il n'a jamais utilisé là le texte neutre ; il peut avoir trouvé le texte neutre à Césarée, non à Alexandrie. Voilà où en étaient les recherches et les affirmations sur les textes neutre et césaréen. La lumière était loin d'être faite. Et voici que M. Kim vient nous dire qu'il ne faut pas parler trop vite de texte césaréen, car le texte matthéen que suit Origène n'est ni césaréen, ni neutre ; c'est un type de texte bien distinct qui est représenté par 1 et 1582.

M. Kim [53] a fait un travail similaire pour le texte de Jean utilisé par Origène dans son traité sur la prière, dans son Commentaire sur Mt. et dans son traité contre Celse. Il arrive aux constatations suivantes : dans le traité sur la Prière, le texte de Jo. est neutre, surtout en accord avec ℵ B L, aucune leçon occidentale, une omission césaréenne. Dans le Commentaire sur Mt., le texte de Jo. est proche de 1 et 1582. Dans le traité contre Celse, le texte johannique est neutre (ℵ B L) et ne contient aucune leçon césaréenne. A la fin de son article, M. Kim ramasse quelques conclusions dont nous notons les principales, parce qu'elles donnent une idée des problèmes qui restent en suspens et permettent de se rendre compte de la nécessité de revoir des positions que l'on croyait établies.

La théorie du texte dit « césaréen » est basée sur le témoignage textuel d'Origène et d'Eusèbe chez Marc. Il est clair maintenant que le texte d'Origène ne peut être défini par les appellations ambiguës

51. C. D. Dicks, *The Matthean Text of Chrysostom in his Homilies on Matthew*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 67, 1948, p. 365-376.

52. K. W. Kim, *The Matthean Text of Origen in his Commentary on Matthew*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 68, 1949, p. 125-139.

53. Id., *Origen's Text of John in his On Prayer, Commentary on Matthew, and against Celsum*, dans *Journ. Theol. Stud. N.S.*, t. 1, 1950, p. 74-84.

« fam Θ » ou « texte césaréen ». Il utilise en effet un texte différent pour chaque évangile. Nous ne pourrons avoir une peinture exacte du texte local de Césarée, tant que les citations d'Origène et d'Eusèbe n'auront pas été complètement examinées pour les quatre évangiles [54].

Autre remarque : Depuis W.-H., Origène a été considéré comme le témoin le plus important du texte « neutre ». Hort défend la supériorité générale du texte de B. Un des arguments principaux en faveur de B est que, dans l'ensemble, selon Hort, il est le texte utilisé par Origène. Ce que dit Hort paraît exact pour le texte de Jean et nous avons un témoignage clair qu'il utilisait le texte neutre à Alexandrie et à Césarée. Alors se pose la question : le texte neutre est-il originaire d'Alexandrie ou de Césarée? A-t-il été apporté par Origène, d'Alexandrie à Césarée ou vice-versa?

Il y a en tout cas un fait fort intéressant, à savoir l'existence côte à côte à Césarée du texte neutre et du texte césaréen. Le texte de Jo. employé par Origène à Césarée est neutre; seul le texte césaréen se trouve en Mc [55].

IX. LE DIATESSARON

Ces dernières années, on a reconnu que le Diatessaron avait influencé la tradition textuelle des mss. A l'aide de quelques exemples pris dans les évangiles de Mc et de Mt., M. Williams [56] suggère l'influence du Diatessaron sur les mss grecs comme 713 (Mt.) ou le lectionnaire 184 (Mc) aussi bien que sur les textes occidentaux comme *g*.

Le R. P. Messina, S. J., a publié l'an dernier le Diatessaron persique [57]. L'année précédente, M. Metzger [58] avait étudié les relations entre le Diatessaron de Tatien et l'harmonie perse des évangiles que le P. Messina avait déjà fait connaître en 1943. L'auteur concluait son étude de la sorte : « Quoique cette Harmonie perse ne révèle aucun rapport avec le Diatessaron de Tatien en ce qui concerne son ossature externe, elle n'est cependant pas de valeur méprisable comme

54. Selon le R. P. Boismard, que nous avons eu l'honneur et la joie de rencontrer au cours des journées bibliques de Louvain, les travaux de M. Kim seraient à refaire, certains textes n'ayant pas été suffisamment examinés. Nous remercions le R. P. d'avoir bien voulu nous communiquer cette indication.

55. Signalons un travail que nous n'avons pu consulter : K. Th. Schäfer, *Die Zitate in der lateinischen Irenäusubersetzung und ihr Wert für die Textgeschichte des N.T.*, dans *Wort des Lebens (Festchr. f. M. Meinertz)*, 1951, p. 50-59.

56. C. S. C. Williams, *Tatian and the Text of Mark and Matthew*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 43, 1942, p. 37-42.

57. R. P. Messina, *Diatessaron persiano. Introduzione, testo e traduzione* (*Biblica et Orientalia*, t. XIV), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1951.

58. B. M. Metzger, *Tatian's Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, t. 69, 1950, p. 261-280.

témoin du Diatessaron original. Sa valeur pour la critique textuelle des évangiles se trouve dans la présence de nombreuses leçons indubitablement d'origine « Tatienne » qui se sont enchâssées dans son texte. Ces Tatianismes trahissent une affinité remarquable avec des leçons similaires conservées dans d'autres témoins orientaux et occidentaux du Diatessaron. Dès lors, dès que le texte de cette harmonie persique tout entière sera disponible, son témoignage devra être inclu dans un apparat du N.T. qui veut être complet ». Ce désir de M. Metzger peut être réalisé aujourd'hui, puisque le P. Messina vient d'éditer le Diatessaron perse.

X. DIVERS

Nous rangeons sous ce titre quelques travaux qui ne peuvent trouver place sous les autres rubriques et qui méritent cependant d'être signalés pour les conclusions qu'ils présentent.

Nous mentionnons tout d'abord le merveilleux petit livre de M. K. Lake sur le texte du Nouveau Testament, qui donne une vue d'ensemble précise de l'histoire du texte du N.T. [59].

M. Tarelli [60], dans une étude sur quelques aspects linguistiques des Papyrus Chester Beatty des évangiles, confirme les études antérieures sur P^{45} qui avaient relevé qu'il était pour le moins dangereux d'attribuer une date tardive à une leçon qui pourrait être expliquée comme une amélioration du texte et que ce n'est donc pas une règle sage de rejeter la leçon la plus correcte ou la plus élégante.

Le même M. Tarelli [61] nous a fourni un travail remarquable pour l'histoire du « textus receptus » en examinant les mss dont Erasme a pu se servir pour ses évangiles. Toutes les études récentes ont montré que ce « textus receptus » était loin de représenter le texte byzantin.

La première impression qui se dégage est que ce monde de la critique textuelle, bien qu'exploré depuis des centaines d'années, demeure, en un certain sens, un monde nouveau dont la découverte est loin d'être achevée, vient peut-être même seulement de commencer, et qui nous réserve encore de nombreuses surprises.

Nous remarquons en effet que les spécialistes ont touché à tous les domaines de la critique textuelle au cours des dernières années; les fruits de leurs travaux nous amènent à la constatation qu'il faut se défier des résultats que l'on considérait comme acquis : tous les problèmes posés et que l'on croyait résolus sont à reposer et leurs

59. K. Lake, *The Text of the New Testament,* Londres, 1943.
60. C. C. Tarelli, *Some Further Linguistic Aspects of the Chester Beatty Papyrus of the Gospels,* dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 43, 1942, p. 19-24.
61. Id., *Erasmus' Manuscripts of the Gospels,* dans *Journ. Theol. Stud.*, t. 44, 1943, p. 155-162.

solutions à revoir en fonction des découvertes nouvelles et des remarques suggérées par une recherche qui n'a fait que croître; bien plus, les récentes découvertes ont amené les critiques à poser de nouveaux problèmes, dont les solutions sont à peine ébauchées.

Le matériel mis à la disposition des chercheurs est actuellement très abondant et, peut-on dire, facile à consulter grâce aux nombreux catalogues publiés. On est invité aussi à se méfier des constructions toutes faites sur les différents types de textes et chacune des règles de méthodologie a été mise en doute et doit être en tout cas soigneusement examinée dans chacun des cas où elle doit s'appliquer.

L'histoire des diverses recensions des textes est loin d'être faite; elle est encore à écrire ou, au moins, à être mise au point, et, chaque jour, de nouvelles données et de nouvelles études apportent des éléments nouveaux qui obligent à reviser sans cesse ses positions.

Le texte byzantin doit encore être déterminé jusque dans le détail et, à ce propos, l'examen des textes soutenus par les lectionnaires reste à faire.

C'est peut-être dans l'étude des diverses versions qu'on a fait le plus de progrès, surtout pour les versions syriaques et arménienne, où les travaux respectifs de M. Vööbus et du P. Lyonnet font date.

Quant à l'étude des citations patristiques, on commence tout doucement à se rendre compte que nous avons là une mine importante à exploiter pour le rétablissement, l'étude et l'histoire des textes locaux. Mais avant de pouvoir puiser dans ce trésor, il faudra préalablement donner des éditions critiques des œuvres patristiques et l'étude littéraire des citations patristiques devra d'abord précéder.

On réalise mieux aujourd'hui que le Diatessaron a influencé la tradition textuelle des mss. Mais, ici aussi, il reste à refaire l'histoire de cette influence après qu'on aura tenté de reconstituer ce Diatessaron.

Bref, comme nous le disions plus haut, si on ne peut dire que nous ne sommes nulle part en critique textuelle, on peut au moins affirmer que nous ne sommes pas fort loin. Le véritable résultat positif qu'ont produit les études récentes est de nous inviter à ne pas prendre pour argent comptant les solutions proposées il y a une quarantaine d'années ou moins encore et à savoir remettre en question et vérifier les affirmations des pionniers — et c'est leur mérite indubitable — qui ont frayé la voie dans le domaine ardu et toujours aride de la critique textuelle néotestamentaire.

Août 1952.

Ed. Massaux,
Aspirant du
Fonds National de la Recherche Scientifique.

Question et Problème des Lieux-Saints *

Parler des Lieux-Saints en plein XX^e siècle, quel anachronisme! Aller se préoccuper de quelques sanctuaires plus ou moins disparates et délabrés alors que se posent tant de problèmes angoissants pour l'humanité entière, quelle ignorance de la réalité vitale! Et cependant on a vu ces dernières années l'O.N.U. revenir à différentes reprises sur la question et le Saint-Père a cru devoir intervenir plusieurs fois en faveur des droits de l'Eglise Catholique dans les Lieux-Saints [1]. Notre religion n'est pas seulement fidélité à la doctrine du Christ, mais avant tout amour de Celui qui l'a révélée, amour qui se concrétise en particulier par la dévotion aux lieux qu'il a sanctifiés par sa vie et sa mort. Peut-être l'a-t-on trop oublié, sous prétexte de fidélité à l'esprit, mais plus probablement par perte du sens du sacré.

Le présent article voudrait, après avoir retracé le plus brièvement possible la genèse des faits, rappeler qu'il existe une Question et un Problème des Lieux-Saints, comment ils se posent l'un et l'autre actuellement et indiquer quelques éléments possibles d'une solution équitable.

Les Lieux-Saints chrétiens.

Les Lieux-Saints chrétiens [2], auxquels se rattache le souvenir du

---

* *N.d.l.R.* — Cet article sur la Question et le Problème des Lieux-Saints intéressera nos lecteurs qui ne peuvent ignorer en quelle situation, réelle et juridique, se trouvent présentement les lieux sanctifiés par notre Sauveur et sa Sainte Mère. Mgr B. Collin, qui a bien voulu écrire ces pages sereines et objectives à leur intention, a publié aux Editions Internationales à Paris en 1948 un ouvrage de 240 pages intitulé : *Les Lieux-Saints* (Prix : 600 frs franç.). Ce livre dont les compétences ont loué l'information et la sérénité, traite de l'histoire des Lieux-Saints chrétiens de la Palestine, de la manière dont s'est posée au XVI^e siècle cette question des Lieux-Saints, de la place de cette question dans la politique européenne durant le XIX^e et au début du XX^e siècle. C'est à cet ouvrage que se reporteront tous ceux qui désirent avoir une connaissance sérieuse et étendue de la question.

1. Encyclique « *Auspicia quaedam* », 1^er mai 1948, sur la pacification du monde et la solution de la question palestinienne (*A.A.S.*, XL, 1948, p. 169-172; cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 767). — Encyclique « *In multiplicibus curis* », 24 octobre 1948, demandant des prières pour la pacification de la Palestine et traitant du statut juridique international des Lieux-Saints (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 433-436; cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 1084). — Encyclique « *Redemptoris nostri* », 15 avril 1949, consacrée exclusivement aux Lieux-Saints (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 161; cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 644). — Exhortation « *Solemnibus documentis* », 8 novembre 1949, prescrivant des prières pour les Lieux-Saints (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 529). — Indiction du Jubilé de 1950 : « *Iubilaeum maximum* », 26 mai 1949, mettant les Lieux-Saints au nombre des intentions de l'Année Sainte (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 257-261; cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 923 et 972).

2. On sait qu'il existe aussi des lieux-saints dans les autres religions, entre

Christ et de la Vierge Marie, sont assez nombreux en Palestine, mais les plus importants, parce que c'est à leur sujet que se sont posés la Question, puis le Problème des Lieux-Saints, sont à Jérusalem la Basilique du Saint-Sépulcre, le Cénacle et le Tombeau de la Vierge et, à Bethléem, la Basilique et la Grotte de la Nativité.

Le Saint-Sépulcre est un bâtiment composite dont les parties les plus anciennes remontent à Constantin. Il a subi les vicissitudes des siècles, démolitions plus ou moins totales, incendies suivis de restaurations plus ou moins heureuses. Le gros œuvre actuellement reste la construction des Croisés, mais le dôme ne date que de 1868. Outre l'édicule du Sépulcre du Christ, la Basilique renferme encore le Calvaire et nombre de sanctuaires secondaires [3].

Le Cénacle, appelé *Nebi Daoud,* est situé sur le Mont-Sion. C'est un ensemble de constructions disparates constitué essentiellement d'un étage inférieur où les Juifs font voir le prétendu tombeau de David et que les Israéliens ont transformé en une sorte de synagogue et d'un étage divisé en deux, la salle gothique des Croisés et une pièce contiguë [4].

Le tombeau de la Vierge, dans la Vallée de Josaphat, est constitué par un porche ouvrant sur un escalier qui donne accès à une petite église souterraine en forme de croix irrégulière.

La Basilique de la Nativité comporte cinq nefs, d'un très bel ensemble, terminées par un transept. De chaque extrémité de ce transept partent deux escaliers qui vont aboutir à la Grotte de la Nativité.

---

autres, lieux-saints musulmans : la Kaaba à la Mekke, le Tombeau du Prophète à Médine, le Haram el Cherif à Jérusalem; lieu-saint chiite : Tombeau d'Ali à Nedjef; lieu saint juif : le célèbre Mur des pleurs à Jérusalem, etc. Il ne s'agit dans cet article que des Lieux-Saints chrétiens.

3. Cfr *Histoire de la Basilique du Saint-Sépulcre,* par le P. L. H. Vincent, O.P., dans *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme,* Bergame, 1949. Voir aussi *ibid.,* P. D. Baldi, *L'attuale Basilica.*

4. Quoique le Cénacle soit un des Sanctuaires en cause dans la Question des Lieux-Saints nous n'en traiterons pas explicitement car son cas est tout autre, nous bornant à en rappeler les données. De 1333, date à laquelle ils en prennent possession, au premier quart du XV[e] siècle, les Franciscains y vivent en paix; mais sous prétexte que le bâtiment renferme dans sa partie inférieure le tombeau de David (légende plus ou moins accréditée par les Juifs, en particulier par Benjamin de Tudèle, vers 1165) ceux-ci s'en emparent en 1429 mais finissent par en être chassés. A partir de 1452 ce sont les Musulmans qui réussissent par des évictions successives, couvertes par une pseudo-légalité, à priver petit à petit les Frères Mineurs de leurs droits sur le Cénacle jusqu'à la perte totale en 1551, et cela malgré les interventions diplomatiques des puissances chrétiennes. L'Angleterre, puissance mandataire, assimila d'office le Cénacle aux autres Lieux-Saints. Lors de la conquête de la Ville Nouvelle, en 1948, les Israélites chassèrent les Musulmans et établirent dans la partie inférieure un lieu de culte juif. Ils permettent aux Chrétiens, moyennant certaines formalités, le Mont-Sion étant zone militaire, de visiter les lieux et de se recueillir dans la salle haute. Le Jeudi Saint et la Pentecôte des permissions étendues sont accordées. Voir notre ouvrage *Les Lieux-Saints.* La Question du Cénacle, p. 161, etc. et le N° de mai-juin 1951 de la revue *Terra Santa* entièrement consacré à ce sanctuaire.

Ces quatre Lieux-Saints sont partagés entre différentes Confessions chrétiennes. Latins [5], Grecs, Arméniens, Coptes, Syriens sont au Saint-Sépulcre et y exercent le culte. Les différents sanctuaires de Bethléem sont répartis entre les Latins, les Grecs et les Arméniens. Le Tombeau de la Vierge, par suite de l'éviction des Latins, est aux mains des Grecs, des Syriens et des Arméniens et même les Musulmans y ont un lieu de prière. Dans chaque sanctuaire, entre les différentes confessions s'est établi, tant bien que mal, un *modus vivendi* très précis, dans le détail duquel il serait fastidieux d'entrer.

Comment s'est posée la Question des Lieux-Saints.

Dans les sanctuaires qu'il édifie, Constantin installe un clergé auquel viennent bientôt s'adjoindre des religieux et des religieuses de toute la Chrétienté; la pèlerine Ethérie nous décrit avec enthousiasme et précision les splendeurs du culte dans le Saint-Sépulcre au IV^e^ siècle [6]. Avec l'invasion de la Palestine par les Arabes du Calife Omar (638) [7], la situation change complètement; les Lieux-Saints tombent aux mains de l'Infidèle et c'est la ruine des Communautés chrétiennes. Cependant, peu à peu celles-ci réapparaissent. Il semble même que les pèlerinages n'aient jamais été interrompus. L'invasion des Fatimides d'Egypte ne modifie pas notablement la situation jusqu'à ce que le Calife fou El-Hakim se mette à persécuter terriblement les Chrétiens et démolisse le Saint-Sépulcre (1009). Le prestige de l'Empire byzantin permet à Constantin Monomaque d'obtenir du gouvernement égyptien la permission de le reconstruire en 1048. En 1076-1077, Atsiz ibn Abaq et ses Sejouqides enlèvent Jérusalem aux Fatimides avec de terribles massacres. La situation intenable dans les sanctuaires et l'impossibilité des pèlerinages déclanchent la première Croisade [8]. Fait digne de remarque, les Croisades, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ont assez peu d'influence sur le sort futur des Lieux-Saints; d'ailleurs dès 1187 Jérusalem tombe aux mains de Saladin [9].

5. Pratiquement on entend par Latins, les Franciscains de la Custodie de Terre-Sainte, seuls représentants de l'Eglise Catholique dans les Lieux-Saints. Toutes les autres Confessions chrétiennes sont orthodoxes, c'est précisément là qu'est la raison d'être de la Question des Lieux-Saints.

6. Ethérie, *Journal de Voyage,* Coll. *Sources chrétiennes,* n° 21, p. 189 et ss.

7. Elle avait été précédée d'une invasion parse en 614 dont Jérusalem et le Saint-Sépulcre en particulier avait eu beaucoup à souffrir. R. Grousset, *L'Empire du Levant,* p. 84 et 85.

8. Influence de la situation des Lieux-Saints sur la décision d'Urbain II de prêcher la Croisade; voir R. Grousset, *Histoire des Croisades et du Royaume franc de Jérusalem,* t. I, p. 3.

9. Il semble bien que dans sa hâte de rejoindre l'Angleterre, Richard Cœur-de-Lion ait bâclé la paix; il se contenta de demander que le Saint-Sépulcre fût restitué au culte chrétien. En réalité les Chrétiens conservèrent aussi Bethléem et Nazareth avec un clergé latin ajouté au clergé syro-jacobite. R. Grousset, *ibid.,* t. III, p. 112 et 118.

Les relations néanmoins subsistent entre Occident et Orient, marquées par de fréquentes interventions des Souverains d'Occident en faveur des Lieux-Saints. La plus efficace et la plus durable est, sans contredit, celle de Robert d'Anjou, roi de Naples et petit-neveu de saint Louis, et de son épouse Sanche de Majorque, auprès du Sultan d'Egypte, Malek el-Naser Mohammed. Depuis plus d'un siècle déjà les Frères Mineurs s'étaient maintenus en Palestine et l'un d'eux, le Fr. Guérin d'Aquitaine, poursuit des négociations et obtient en 1333 pour le roi de Naples l'établissement définitif des Fils de saint François dans le Saint-Sépulcre, au Tombeau de la Vierge et à Bethléem avec le droit d'y officier et, de plus, la possession du Cénacle [10]. Sans doute aidés par les aumônes de l'Occident, les Franciscains rachètent-ils progressivement les droits des autres Communautés plus pauvres; toujours est-il que nous voyons la Custodie franciscaine de Terre-Sainte en possession paisible de différents sanctuaires sans protestations ou contestations dignes d'être mentionnées.

Cette situation devait durer jusqu'en 1517, date à laquelle la Palestine, conquise par Selim Ier, est incorporée à l'Empire Ottoman. C'est alors seulement que va se poser ce que l'on a appelé par la suite la Question des Lieux-Saints. On peut la définir : l'ensemble des difficultés soulevées à l'intérieur des sanctuaires par la rivalité entre les différentes Confessions chrétiennes qui s'en partagent la possession et y exercent le culte. Une des conséquences de la domination ottomane fut que bientôt des moines hellènes, éliminant le clergé grec-arabe des Lieux-Saints et, se prévalant de leur titre de loyaux serviteurs des sultans, cherchent à en évincer les Latins étrangers. Les premières frictions commencent entre 1620 et 1630, mais ce ne sont encore que des escarmouches auxquelles vont succéder de véritables luttes en 1634, 1636, 1669 [11]. Chaque fois les religieux latins se voient dépossédés de tous ou d'une partie de leurs droits, chaque fois, grâce à l'intervention des puissances occidentales auprès du sultan, ils en récupèrent une partie. Un firman de 1690 finit par ramener la situation à ce qu'elle était avant 1630, mais au siècle suivant, en 1757, dans la nuit des Rameaux, a lieu un dernier assaut qui enlève aux Franciscains une partie de ce qu'ils possédaient dans le Saint-Sépulcre, les chasse du Tombeau de la Vierge et de la Basilique de Bethléem, où ils conservent néanmoins la Grotte. L'état de fait ainsi créé par la violence constitue le *statu quo* actuel sur lequel nous reviendrons.

---

10. Le texte des documents qui existait encore au début du XVe siècle a été perdu. A défaut nous avons les deux bulles de Clément VI : *Gratias agimus* et *Nuper carissimae,* du 21 novembre 1342, dans Wadding, *Annales Minorum,* sub. an. 1342, nos XVII et XIX.

11. Pour plus de détails nous renvoyons à notre ouvrage : « Origine de la Question des Lieux-Saints » (1516-1520), p. 57-65; « Circonstances qui amenèrent la lutte », p. 66-76 ;« La lutte pour les Lieux-Saints » (1620-1757), p. 77-88.

Comment la Question des Lieux-Saints est devenue Problème des Lieux-Saints.

Il y a toute une tradition, antérieure aux Croisades, de bonnes relations entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman. Le commerce en fut la raison profonde, mais les Lieux-Saints, enclave chrétienne en terre musulmane, ne furent pas sans en retirer quelque avantage. Les Croisades les interrompent à peine et elles s'accentuent avec un Frédéric II, lors de son étrange et équivoque « croisade ». C'est l'attitude d'un François Ier qui, sacrifiant les principes à l'intérêt, s'allie à l'Islam contre Charles-Quint, leur ennemi commun. Cela lui vaut d'obtenir du Sultan les premières capitulations, celle de 1535, à la fois traité de commerce et traité d'établissement, dont certaines stipulations concernent les Lieux-Saints. Ce dernier sera reproduit dans les capitulations subséquentes. Les puissances européennes, Venise surtout, rivaliseront avec la France pour obtenir, en faveur des Pères de Terre-Sainte, des avantages qui finiront par être sanctionnés par le droit international et les dispositions du firman de 1690 passeront successivement dans les traités de Carlovitz (1699), de Passarovitz (1718), de Belgrade (1739), de Sistow (1791) et dans les Capitulations de 1740 avec la France.

Et c'est ainsi que, peu à peu, la Question des Lieux-Saints a débordé sur le terrain de la diplomatie et que, désormais, la prolongeant, va se poser un Problème des Lieux-Saints. Nous pensons en effet que, pour plus de clarté et parce que cela correspond à la réalité, il faut distinguer d'une part une Question des Lieux-Saints, ensemble des conflits d'ordre interne entre les différentes Confessions à l'intérieur des sanctuaires et, d'autre part un Problème des Lieux-Saints, lorsque celle-ci vient à déboucher sur le plan international et y soulever des difficultés particulières résultant de ses interférences avec d'autres problèmes. A certains moments, c'est la Question des Lieux-Saints qui prend plus d'actualité; à d'autres, par exemple aujourd'hui, il ne s'agit que du Problème tandis que la Question est au point mort.

Le Problème des Lieux-Saints existe pratiquement depuis le XIXe siècle, deux faits importants étant venus modifier la situation dans le Moyen-Orient : d'une part, l'affaiblissement lent mais irrémédiable de l'Empire ottoman qui pose aux nations européennes à l'affût la Question d'Orient; d'autre part, l'entrée en scène de la Russie. Prenant conscience de ce qu'elle est devenue une grande nation, celle-ci conçoit le projet de venger l'Orthodoxie de la perte de Constantinople, d'où, indépendamment des visées sur les Détroits, une poussée agressive contre la Turquie musulmane. Le prestige de l'Eglise grecque de Constantinople étant diminué de tout ce qu'elle a perdu du fait de la conquête turque en Europe et du fait de la substitution

du Saint-Synode au Patriarcat par Pierre le Grand, la Russie reste la seule grande puissance orthodoxe et aspire à devenir la protectrice de tous les Orthodoxes de l'Empire ottoman. Mais comme les Latins sont soutenus par la France, désormais, par suite des intérêts politiques en jeu, toute contestation relative aux Lieux-Saints va devenir un sujet de litige entre la France et la Russie. C'est ainsi que le vol de l'étoile de la Grotte de Bethléem, marque incontestable de l'ancienne possession de la Grotte par les Franciscains, de par la volonté de la Russie et par l'habileté de sa diplomatie, entraîne la Guerre de Crimée [12].

Données actuelles de la Question des Lieux-Saints.

Nous avons plusieurs fois déjà mentionné le *statu quo*. Qu'est-il donc? C'est la situation de fait déterminée par les incidents de 1757, situation jamais fixée par accord mutuel entre les intéressés et encore moins codifiée, malgré une tentative des Latins en ce sens en 1901-1902, mais cependant fixation méticuleusement précise des droits des différentes Communautés en matière de possession et de cérémonies [13]. A l'analyse, le *statu quo* révèle deux notions juridiques particulières aux Lieux-Saints : une source de droit que l'on pourrait formuler ainsi : « le fait crée le droit », et sa conséquence logique : « pour les immeubles comme pour les meubles, possession vaut titre ». On comprend la vigilance qu'exige de la part des intéressés l'application de ces deux notions. Il faut être continuellement attentif à ce que son propre droit ne soit pas lésé par un tapis un peu trop poussé ou une cérémonie indûment prolongée.

Entre 1852 et le Traité de Berlin, la diplomatie a monnayé cette notion de *statu quo,* facile expédient qui la dispensait d'avoir à chercher une solution équitable [14]. Le *statu quo* est une carence de solu-

12. Pour l'historique du conflit diplomatique et ses incidences sur les Lieux-Saints voir notre ouvrage, p. 87 à 102. Cfr F. Charles-Roux, *France et Chrétiens d'Orient,* p. 170 et ss. On ne toucha en rien au statu quo et l'on peut se demander quelle est la raison de cette « étrange générosité » de la France. La cause du conflit ayant disparu avec la restitution de l'étoile, c'est dans le changement d'orientation de la politique française qu'il faut la chercher. Napoléon III avait comme préoccupation dominante l'indépendance de l'Italie, d'où sa réserve sur la Question des Lieux-Saints, pomme de discorde entre la France et la Russie. Cette dernière obtint la possibilité de créer des établissements pour ses pèlerins sur le plateau au nord de Jérusalem. La France reçut Sainte-Anne, l'actuel Séminaire melkite catholique.

13. Pour en donner une idée, cet extrait du *Règlement du Saint-Sépulcre* : « comme les tringles de fer auxquelles sont suspendues les lampes des Latins sont mobiles, ils doivent bien faire attention, en remettant leurs lampes après le nettoyage, de conserver à ces tringles la place exacte qu'elles occupaient auparavant. Il serait très facile à quelqu'un des deux autres rites de les resserrer et de faire perdre ainsi aux Latins l'espace qu'ils ont le droit d'occuper et qu'ils occupent présentement ». Il est affligeant en de tels lieux d'avoir à se chamailler pour de tels détails et pour bien d'autres!

14. Au Congrès de Berlin en 1878 Waddington propose et fait accepter à

tion qui ne sauvegarde ni les droits des Communautés des Lieux-Saints ni les sanctuaires. Si les principales Confessions peuvent se mettre d'accord pour les très grosses réparations, comme celle de la voûte du Saint-Sépulcre après l'incendie du 23 novembre 1947, il n'en est pas de même pour les travaux d'entretien courant. En prendre l'initiative serait violer le *statu quo!*

Tant que dura le mandat britannique sur la Palestine l'équilibre instable du *statu quo* fut contrôlé par l'Angleterre qui, à l'occasion, ne se priva pas d'intervenir par voie d'autorité [15], légalisant ses propres interventions par le *Palestine (Holy Places) Order in Council* du 25 juillet 1921 et l'Ordonnance sur les Antiquités du 31 décembre 1929. Tardivement, après le départ des Anglais, en janvier 1951, la Jordanie s'arrogea le droit de nommer un musulman « Protecteur des Lieux-Saints ». C'est actuellement lui qui, en principe, doit arbitrer les différends entre les Communautés chrétiennes. Ceux-ci restent assez fréquents, mais il faut reconnaître que le temps des « avanies » est passé et que les violences sont beaucoup plus rares, sans doute un peu grâce à la vigilance de la police jordanienne succédant à la police anglo-palestinienne.

Un reste aussi durable que regrettable de l'intervention anglaise est, à la suite du tremblement de terre de 1927, la hideuse armature métallique et la forêt de poutres qui à l'extérieur et à l'intérieur défigurent le vénérable visage du Saint-Sépulcre sous prétexte de le consolider. D'éminents architectes ont contesté l'utilité de cet étayement [16] et on peut redouter que la dilatation et le retrait de l'armature métallique n'aient des effets catastrophiques pour la Basilique. Et cependant dans la situation actuelle, si paradoxal que cela puisse être, personne ne peut toucher à quoi que ce soit, ni prendre l'initiative de consolidations moins inesthétiques. Croule le Saint-Sépulcre, pourvu que soit sauvegardé le *statu quo!*

Données actuelles du Problème des Lieux-Saints.

Actuellement à l'intérieur des Sanctuaires règne un calme relatif, mais, par contre, parce qu'il s'insère nécessairement dans un con-

---

l'unanimité l'alinéa suivant : « les droits acquis à la France sont expressément réservés et il est bien entendu qu'aucune atteinte ne saurait être portée au *statu quo* dans les Lieux-Saints ».

15. Elle en rendait compte à la Commission Permanente des Mandats de la S.D.N. — Que n'a-t-elle usé de son autorité pour congédier les portiers musulmans du Saint-Sépulcre, une famille ayant la clé et l'autre le droit d'ouvrir, et dont le « divan » à l'entrée offusque le chrétien.

16. Cfr L. Marangoni, *La Chiesa del S. Sepolcro a Gerusalemme. Problemi della sua conservazione,* Jérusalem, 1937, pour les Latins. *Nea Sion,* mai, juin, juillet 1934, pour les Grecs. On trouvera le point de vue anglais dans W. Harvey, *Church of the Holy Sepulchre. Structural survey final report,* Londres, 1935.

texte historique local et qu'il est mêlé à la politique internationale, le Problème des Lieux-Saints se pose particulièrement aujourd'hui.

Le malheur des Lieux-Saints vient de leur situation dans cette Palestine qui de tout temps, si haut qu'on remonte l'histoire, passa de mains en mains. Dès avant l'effondrement définitif de l'Empire Ottoman son sort avait été réglé entre les Alliés de la guerre 1914-1918; en particulier la Palestine devait être confiée aux soins de l'Angleterre. Mais un événement beaucoup plus important à cause de ses conséquences devait décider de son avenir. En 1917, Lord Balfour promettait aux Juifs — sans doute en échange d'avantages financiers — de leur donner un Foyer national en Palestine [17]. On sait comment prit fin en 1947 le mandat confié par la S.D.N. à la Grande-Bretagne, l'équilibre difficile entre les Arabes et les Juifs s'étant rompu au profit de ces derniers, et comment la guerre éclatait aussitôt entre eux. L'armistice de Rhodes (avril 1949) stabilisa la situation entre les nations arabes d'une part et la nouvelle nation surgie, inquiétante, au milieu d'elles : Israël, aboutissement logique du Foyer national juif, bientôt reconnu *de iure et de facto* par l'Angleterre. Le roi Abdallah profite de l'occasion pour annexer à la Transjordanie — qui devient à la suite de cette heureuse opération la Jordanie — les parties de la Palestine non-occupées par les Israéliens. Enfin, en mai 1952, Israël transporte à Jérusalem une partie de ses services. La Ville-Sainte se trouve divisée en deux parties séparées par un *no man's land* en ruines : la vieille ville arabe où se trouvent le Saint-Sépulcre et le Tombeau de la Vierge et la ville neuve juive avec le Cénacle. Bethléem est en zone arabe. En l'état actuel des esprits, on ne voit pas lequel des deux antagonistes céderait à l'autre. Il y a entre eux le problème angoissant de centaines de milliers de réfugiés arabes chassés par les nouveaux occupants. Arabes et Juifs prétendent également avoir des droits historiques sur Jéru-

17. Ce document dont les conséquences devaient être si importantes pour l'avenir du Moyen-Orient — et elles le restent! — mérite d'être cité :

« Foreign Office, 2 novembre 1917.

Cher Lord Rotschild,

« J'ai le grand plaisir de vous adresser, de la part du Gouvernement de Sa Majesté, la déclaration suivante, sympathisant avec les aspirations juives sionistes, déclaration qui, soumise au Cabinet, a été approuvée par lui.

» Le Gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un Foyer National pour le peuple juif et emploiera tous ses efforts pour faciliter la réalisation de cet objectif, étant clairement entendu que rien ne sera fait pour porter atteinte soit aux droits civils et religieux des collectivités non-juives existant en Palestine, soit aux droits et à la condition politique dont les Juifs jouissent dans tout autre pays.

» Je vous serais obligé de porter cette déclaration à la connaissance de la Fédération sioniste.

» Sincèrement vôtre

Arthur-James Balfour. »

Cfr P. Corrado Juaniz, O.F.M., *Il problema palestinese*, dans *Terra-Santa*, janvier, février, mars, avril, mai 1953.

salem et des intérêts religieux concrétisés par des lieux-saints. Qu'adviendrait-il si l'un ou l'autre venait à l'emporter?

Au point de vue international, en 1919, Latins et Grecs s'étaient adressés à la Conférence de la Paix [18]. La S.D.N., qui en était sortie, avait confié à la Grande-Bretagne, puissance mandataire, le sort des Lieux-Saints, nous y reviendrons. L'O.N.U. qui lui succède, décide d'internationaliser Jérusalem, mais son Assemblée de décembre 1949 a montré à l'évidence dans quel contexte politique s'insère le Problème des Lieux-Saints. Le scepticisme des pays anglo-saxons et les attitudes contradictoires de l'U.R.S.S. ont fait clairement comprendre à ceux qui auraient encore pu en douter qu'il ne se pose pas du tout sur le plan religieux, mais bien sur le plan politique au pire sens de ce mot. Les Lieux-Saints, objet de vénération de la Chrétienté tout entière, sont devenus le prétexte et l'enjeu de tractations machiavéliques.

A la recherche d'une solution.

Rares sont les tentatives pour résoudre la Question et le Problème des Lieux-Saints et toutes sont récentes.

La première en date fut l'essai de codification du *statu quo* au début du XX^e^ siècle, dont nous avons parlé. Il y eut aussi les efforts louables de l'Angleterre lorsqu'elle était puissance mandataire en Palestine. Cette expérience est particulièrement instructive. Les art. 13 et 14 du mandat précisaient quels étaient ses devoirs en matière de Lieux-Saints [19], la chargeant de créer une « Commission spéciale pour

18. On pourra trouver les deux mémoires en appendice dans notre ouvrage, celui des Latins, p. 200; celui des Grecs, p. 206.

19. Voici le texte des fameux articles 13 et 14 du « mandat britannique » :

Art. 13. — « Le Mandataire assume toutes les charges qu'entraînent les Lieux-Saints et établissements ou terrains religieux de Palestine y compris celle de maintenir les droits actuels, d'assurer le libre accès aux Lieux-Saints, établissements et terrains religieux, ainsi que le libre exercice du culte, tout en satisfaisant aux exigences de l'ordre public et de la décence; il n'aura à répondre que devant la Société des Nations touchant à ces charges. Il est bien entendu que rien dans le présent article ne fera obstacle à ce que le mandataire conclue avec l'Administration tels accords qu'il jugera raisonnables en vue de l'application des clauses dudit article. Il est, de plus, entendu que rien dans le présent Mandat ne devra être interprété comme autorisant le Mandataire à s'immiscer dans les locaux ou le service des Lieux-Saints exclusivement musulmans, dont les immunités sont garanties ».

Art. 14. — « En conformité avec l'art. 95 du traité de Paix avec la Turquie, le Mandataire s'engage à nommer aussitôt que possible une Commission spéciale à l'effet d'étudier toutes questions et réclamations concernant les différentes communautés religieuses. Dans la composition de cette Commission, on tiendra compte des intérêts religieux en présence. Le Président de la Commission sera nommé par le Conseil de la Société des Nations. Cette Commission aura le devoir d'assurer aux Lieux-Saints, établissements ou terrains religieux qui sont l'objet d'une vénération spéciale pour les membres d'une religion parti-

étudier toutes questions et toutes réclamations concernant les différentes Communautés religieuses », dont le président devait être nommé par le Conseil de la S.D.N. Le Saint-Siège fit alors de justes remarques [20] et suggéra une commission constituée par la réunion des Consuls en Terre-Sainte, proposition qui ne fut pas retenue. Le mode de constitution de la commission fut la pierre d'achoppement et aucun des projets présentés successivement par l'Angleterre n'aboutit. Nous avons vu comment elle sut s'en accommoder.

Ce qu'il faut retenir de cette expérience négative c'est, d'une part, un premier effort pour arriver à une solution de la Question et du Problème des Lieux-Saints, sans toutefois toucher au *statu quo*, en insérant ceux-ci dans un organisme supranational; d'autre part, la difficulté de trouver une solution donnant satisfaction à tous les intéressés.

Un autre essai de solution est celui de l'O.N.U. qui, considérant l'importance de Jérusalem pour les trois grandes religions monothéistes, formule, dès son Assemblée de 1947, une résolution en faveur de l'internationalisation, la Ville-Sainte et le pays environnant jusqu'à Bethléem inclus formant un *corpus separatum* [21]. L'Assemblée de 1949 adopte définitivement cette résolution malgré l'opposition des partisans du partage de Jérusalem et finalement un projet de statut laborieusement élaboré est adopté par le Conseil de Tutelle le 4 avril 1950. Il prévoit un gouverneur nommé par le Conseil et chargé, entre autres choses, de veiller sur les Lieux-Saints [22].

L'internationalisation, nous l'avons vu, est dans une impasse; on ne saurait cependant douter aujourd'hui que la solution du Problème des Lieux-Saints ne soit à chercher dans ce sens et la résolution de

---

culière, le contrôle permanent d'institutions autorisées représentant les membres de la religion en cause ».

... ...

» Les droits de contrôle conférés par le présent article seront garantis par la Société des Nations. »

20. Voir texte inédit de la lettre du cardinal Gasparri du 4 mai 1922 dans notre ouvrage, p. 215. Pour toutes les discussions sur le projet de commission, v. *ibid.*, p. 130 à 147.

21. Cfr notre ouvrage, p. 178 et ss. et le texte de la résolution du 29 novembre 1947 et du projet de statut, p. 219 et ss. Dès octobre 1948, le Saint-Siège s'était prononcé en faveur de l'internationalisation (Encyclique *In multiplicibus curis*). — A noter qu'il était donné des pouvoirs spéciaux au Gouverneur pour tous les Lieux-Saints, édifices et sites religieux sis dans toute la Palestine.

22. En réalité dans le projet de statut adopté le 4 avril et destiné à remplacer le projet du 21 avril 1948, il s'agit moins d'un corpus separatum que d'une zone internationale. Pour les Lieux-Saints la base est toujours le *statu quo*; du reste le Patriarche grec (lettre du 31 décembre 1949) et le Patriarche arménien (lettre du 11 janvier 1950) avaient demandé formellement qu'il soit maintenu. Le président du Conseil de Tutelle, M. Garreau, avait d'abord pensé à une « petite Jérusalem » autour des Lieux-Saints soumise à un « Gouverneur des Lieux-Saints ». On trouvera tous les documents et annexes dans *Question of an international regime for the Jerusalem area and protection of the Holy-Places* (Rapport spécial du Conseil de Tutelle, Lake Success, 1950).

l'O.N.U. constitue malgré tout un grand pas en avant. Internationaliser les Lieux-Saints, c'est en effet les soustraire aux fluctuations de la politique internationale et aux agitations des différentes propagandes nationales. Mais dans les conjonctures actuelles elle n'est pas pratiquement réalisable, la Ville-Sainte étant partagée entre deux antagonistes dont ni l'un ni l'autre n'entend céder.

Par ailleurs ne faut-il pas redouter, a-t-on fait remarquer, que l'internationalisation portant sur une portion de territoire, ne crée et ne maintienne un complexe local où viennent interférer des questions de races, de religions, de minorités, sans parler des inévitables questions de politique locale et d'économie municipale. Ces complications sont susceptibles de compromettre la paix des sanctuaires partagés, ne l'oublions pas, entre différentes confessions rivales et amener, tôt ou tard, un appel à une aide extérieure sous un prétexte ou sous un autre. Et alors ce serait à nouveau la porte ouverte à toutes les interventions. Il faut le reconnaître ces objections ne manquent pas d'objectivité et de bons esprits, connaissant les conditions concrètes de la vie dans le Moyen-Orient, se demandent si actuellement, au point de vue chrétien, il ne serait pas préférable de limiter strictement l'internationalisation aux seuls sanctuaires, supprimant ainsi les inquiétantes contingences locales. La question du libre accès aux sanctuaires, restant la même que dans l'hypothèse d'un *corpus separatum* dépourvu de port, ne serait pas insoluble l'intérêt commercial aidant.

On peut remarquer aussi que le projet de solution de l'O.N.U., étant plus vague, présente pratiquement moins de garanties que les différents projets britanniques au temps du mandat et l'on vient toujours buter contre la même pierre d'achoppement, la détermination de l'autorité responsable. Quelle serait-elle? Que vaudrait-elle? Ajoutons que, si parfaite que soit une institution, elle ne vaut que ce que valent les hommes qui la constituent et qui l'animent.

Enfin, l'internationalisation doit marquer un réel progrès vers la solution du Problème des Lieux-Saints, mais le projet de l'O.N.U., prenant pour base le *statu quo*, ne tranche pas la Question des Lieux-Saints et, à la lumière de l'histoire, on peut se demander quelle serait la valeur d'une solution du Problème des Lieux-Saints qui ne serait pas en même temps et d'abord une réponse à la Question des Lieux-Saints, c'est-à-dire au différend séculaire qui oppose les Confessions chrétiennes entre qui sont répartis les sanctuaires. Car tant que le conflit interne ne sera pas réglé, une paix durable ne sera pas possible et on trouvera, tôt ou tard, quelque motif pour intervenir de l'extérieur sous prétexte de répondre à un appel ou de défendre des droits lésés [23].

23. L'encyclique *Redemptoris Nostri* laisse percer cette inquiétude : « Nous

Mais comment régler la Question des Lieux-Saints? Il faudrait pour cela que loyalement, dans un esprit de paix et de concorde, puissent être examinés les titres des différentes parties en cause pour arriver à déterminer l'authenticité [24] de leurs droits respectifs et légitimement acquis et ensuite qu'une autorité compétente substitue au *statu quo* un régime tenant compte des droits ainsi reconnus à chacune des Confessions chrétiennes.

On voit tout ce que cela suppose, quelle bonne volonté, quel désir de bon voisinage et quel souci de vérité et de justice effective, humainement parlant impossibles. Aussi à l'heure actuelle, et sans doute pour longtemps encore, la grande espérance est-elle la prière pour l'Unité des chrétiens, la solution du Problème et de la Question des Lieux-Saints ne pouvant être, en effet, que le fruit de la prière commune des chrétiens suppliant le Seigneur de regarder avec bonté « cette terre baignée du Sang rédempteur afin que triomphe sur les haines et les rancœurs la charité du Christ qui seule peut apporter la tranquillité et la paix » (Encyclique *Redemptoris Nostri*).

Port-Saïd, Pâques 1953.

† Fr. Bernardin Collin, O.F.M.
Evêque Titulaire de Dura
Vicaire Apostolique de Port-Saïd.

---

ne pouvons, non plus, ne pas rappeler qu'il faut conserver intacts tous les droits sur les Lieux-Saints, que les Catholiques ont acquis depuis de longs siècles, qu'ils ont vaillamment défendus à plusieurs reprises, et que Nos prédécesseurs ont solennellement et efficacement proclamés ».

24. Un premier travail a été fait du côté latin : P. Eutimio Castellani, O.F.M., *Catalogo dei Firmani ed altri documenti emanati in lingua araba e turca concernanti i Santuari, le proprietà, i diritti della Custodia di Terra Santa conservati nell'Archivio della stessa Custodia in Gerusalemme.* La publication de certains documents a même été entreprise par N. Risciani, O.F.M. : *Documenti e Firmani conservati nel Convento di S. Salvatore in Gerusalemme* (1928-1932). Il serait très souhaitable de la voir continuer.

Signification doctrinale des Actes des martyrs

Nos livres d'apologétique ont abondamment exploité l'argument du martyre chrétien [1], en se référant souvent au mot célèbre de Pascal : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. »

L'argument est ancien, nous le trouvons chez Justin et Tertullien [2], il demeure classique. J. Rivière le formulait dans la *Revue pratique d'apologétique* : « Il y a dans le cas de nos martyrs quelque chose d'extraordinaire qui mérite objectivement de retenir l'attention, quelque chose de distinctif qui les met au-dessus des autres et qui sollicite par conséquent une explication différente : c'est le fait d'une incontestable supériorité morale et, pour tout dire, de leur héroïsme surhumain [3]. »

« L'héroïsme surhumain » est-il toujours une consécration de la doctrine pour laquelle on meurt? Il ne nous appartient pas ici de répondre à cette question. Il reste qu'il n'est pas aisé de cerner la valeur probante du martyre, alors que sa signification théologique paraît beaucoup plus nettement tracée, plus obvie. Or la valeur dogmatique qui se dégage des Actes des martyrs, chose curieuse, n'a guère retenu l'attention des théologiens, au point que le *Dictionnaire de théologie catholique* n'en fait même pas mention [4].

I. TÉMOINS DE LA TRADITION

Devant princes et gouverneurs, les martyrs ont solennellement affirmé leur foi. Nous possédons les actes proconsulaires d'un certain nombre d'interrogatoires, où les tachygraphes ont soigneusement enregistré les affirmations des martyrs. Dans ces « Passions » s'exprime non seulement la foi des confesseurs, mais, à travers eux, la voix de l'Eglise. Le témoignage des martyrs semble donc devoir être versé au dossier de la Tradition, afin d'en élargir l'information.

L'objet de la Tradition est la réalité toujours vivante de la Révélation qui s'est imposée aux premiers témoins comme Parole de Dieu. Cette réalité est plus qu'un fait extérieur, elle est essentiellement spirituelle, mystérieuse, intérieure. Elle est l'acte de foi des générations chrétiennes au mystère de Dieu qui trans-

---

1. P. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique,* Paris, 1912, p. 154, « Les martyrs réalisent, à un degré éminent, les vertus les plus rares et les plus difficiles, dans les circonstances les moins favorables à leur développement. »

2. Ainsi Justin écrit : « Moi-même, lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens, et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que tous les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans la débauche. Quel impur et débauché, aimant à se repaître de chair humaine, pourrait accueillir avec joie la mort, qui le prive de tous les biens? Ne chercherait-il pas à jouir plutôt de la vie présente? Ne le verrait-on pas se cacher des magistrats, au lieu de s'exposer de son plein gré à la mort? » (*Apologia,* II, 12).

3. *Autour de la question du martyre,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* 1907, p. 641.

4. *Dictionnaire de théologie catholique,* art. *Martyre,* t. X, 220-254. Aucune allusion non plus dans l'article *Tradition, ibid.,* t. XV, 1252-1350. Une modeste exception dans Bartmann, *Précis de théologie catholique,* tr. française, I, 49, où les Actes des martyrs sont signalés comme source de la tradition. Au cours de ses deux volumes, l'auteur n'y recourt cependant qu'une seule fois. Voir aussi le « Décret de Gélase », Denzinger, n° 165.

cende l'enveloppe historique qui le véhicule. Tous les mystères s'organisent autour du Christ, toujours vivant dans son Eglise, à qui chaque chrétien est lié personnellement, envers qui il est engagé par sa foi.

Mais de cet objet, quelles sont les sources? Qui nous exprimera la foi de l'Eglise à travers les âges? Nous avons d'abord les documents du magistère. Encore faut-il remarquer que l'autorité n'est intervenue habituellement qu'en cas de conflit, pour dirimer une controverse, rectifier une déviation, combattre une hérésie.

En dehors de ces cas exceptionnels, la voix de la Tradition s'exprime dans les écrits des Pères et des Docteurs. De fait c'est leur enseignement que nous citons d'Irénée à Augustin, d'Athanase à Jean Chrysostome, quand nous apportons le témoignage de l'Eglise ancienne. L'autorité des Pères est de capitale importance. D'autant qu'ils joignent habituellement à la connaissance des problèmes théologiques, l'expérience de la vie pastorale et spirituelle.

Il demeure cependant que leur témoignage n'exprime qu'incomplètement le *sensus Ecclesiae*. La voix de l'Eglise ne s'énonce pas uniquement par la foi de ses théologiens, si grands soient-ils. La pensée des Pères exprime l'effort de l'élite; les problèmes que soulève un Origène n'ont pas dû préoccuper outre mesure les chrétiens du peuple à Alexandrie. Il est classique de distinguer chez Augustin la pensée du controversiste et la pensée de l'évêque.

Pour connaître la foi de l'Eglise, à travers les générations chrétiennes, il serait peut-être utile d'écouter aussi le peuple, le chrétien de la rue, qui n'est pas technicien de la théologie, mais qui croit de toute son âme, qui vit de sa foi. Cette enquête — dans la mesure où elle est réalisable — ne semble guère avancée. Elle permettrait de donner de la Tradition une information plus large, un écho plus fidèle.

Où saisir cette foi commune? Principalement dans la prière ancienne et dans les actes des martyrs. Qu'il nous suffise d'affirmer aujourd'hui l'importance théologique de la littérature martyrologique. Peut-on douter de l'autorité des martyrs pour connaître la foi commune de l'Eglise? Leurs Actes nous apportent une source d'information de toute première importance, par la multiplicité et la diversité des témoignages.

A côté d'évêques et de clercs, les témoins de la foi représentent les milieux les plus divers, commerçants et petits artisans, officiers et simples soldats, vieillards et jeunes gens, patriciennes et esclaves : toutes les classes sociales de l'Eglise se retrouvent ici dans une émouvante fraternité. Les représentants du simple peuple chrétien sont nombreux.

Dans l'espace, les martyrs surgissent de toutes les dimensions de l'Empire romain, de l'Espagne (Fructuosus et ses compagnons) jusqu'au Danube (Irénée de Sirmium), de Tanger (Marcel) à Alexandrie, en passant par Carthage (Félicité et Perpétue, Montanus et Lucius), de Salonique (Agapé, Irène et Chionia) à Edesse et Séleucie (Pusaï et Jacques le notaire). Il n'est pas une chrétienté sans confesseur.

Quand les martyrs affirment leur foi, ils savent la gravité de leurs paroles; il ne s'agit pas d'assertions superficielles ni de discussions théologiques : le moment est grave, l'enjeu capital.

Les chrétiens se trouvent devant les tribunaux civils qui ne badinent pas : il y va de leur vie. Pour eux la foi n'est pas une vérité abstraite, lointaine, une connaissance livresque : la foi engage leur vie, dans la situation la plus existentielle [5]. « Abjure et tu auras la vie sauve, sinon tu n'échapperas pas à la mort », tel est le leit-motiv du grand nombre des interrogatoires.

---

5. Le P. Lebreton (*Histoire du dogme de la Trinité*, II, 235, note 1), pour décrire ce que signifiait le martyre pour les chrétiens, cite une homélie d'Origène : « Alors on était vraiment fidèle, quand le martyre frappait dès la naissance dans

Il nous suffit donc d'interroger les premiers martyrs pour connaître la foi du peuple chrétien, aux premiers siècles de l'Eglise. Les Actes des martyrs nous apparaissent comme un document de première importance pour nous renseigner sur le credo qui soulevait les premières générations chrétiennes. Notre argument de la Tradition s'enrichirait singulièrement, en exploitant le témoignage de ceux qui ne se contentaient pas d'exprimer leur foi, mais qui mouraient pour prouver la véracité de leurs paroles.

II. TÉMOINS DE LA FOI

Le martyre est une confession de la foi.

Bien mieux, le martyre, par lui-même, contient une signification théologique. De sa nature il inclut la confession de la foi. Les Actes des martyrs nous ont conservé de solennelles déclarations où les chrétiens ont affirmé leur croyance au Christ ressuscité, au Dieu vivant, à la Trinité sainte. Leur foi s'exprime aussi dans leur prière qui s'adresse indistinctement au Père et au Christ, depuis celle du diacre Etienne, conservée par les *Actes* (VII, 59-60), jusqu'à celle du jardinier Conon : « Seigneur Jésus-Christ, reçois mon âme; délivre-moi des chiens voraces qui se repaissent de mon sang. Oui mon Dieu, Roi des siècles. [6] »

Si les paroles des martyrs peuvent être mises en doute par la critique historique, le martyre comme tel est une affirmation publique de la foi en Jésus-Christ, au péril de la vie, devant l'Eglise et devant le monde, dans les circonstances les plus solennelles. Plusieurs récits, comme le martyre de Polycarpe, nous relatent cette affirmation explicite; mais elle n'a pas besoin d'être extériorisée : le martyre est lui-même la confession la plus solennelle, celle du sang.

La chose est si vraie que dans l'église syrienne le mot confesseur est synonyme de celui de martyr. Le terme latin de *confessio* sert fréquemment à désigner le lieu où le confesseur de la foi avait rendu le témoignage sanglant [8]. Le terme grec ὁμολογία exprime d'abord un aveu public, forensique, puis une profession de foi solennelle [8]. Il y a correspondance entre la confession de la foi des martyrs et l'affirmation que Jésus fait de sa messianité devant Ponce-Pilate (*I Tim.*, VI, 12-13). Celui qui confesse ainsi le Seigneur devant les hommes, sera reconnu comme sien (confessé) par le Christ devant son Père au jugement eschatologique (Luc, XII, 8 et Matth., X, 32).

---

l'Eglise, quand, revenant des cimetières, où nous avions accompagné le corps des martyrs, nous rentrions dans les assemblées, quand l'Eglise entière se tenait là, inébranlable, quand les catéchumènes étaient catéchisés au milieu des martyres et de la mort des chrétiens qui confessaient la vérité jusqu'au bout et que ces catéchumènes, surmontant ces épreuves, s'attachaient sans peur au Dieu vivant. C'est alors que nous avions conscience d'avoir vu des prodiges étonnants et admirables. C'est alors que les fidèles étaient peu nombreux, sans doute, mais vraiment fidèles, s'avançant par la voie étroite et âpre qui mène à la vie. » *Hom. in Jer.*, 4, 3; *P.G.*, XIII, 288-289.

6. Nous ne citerons que des actes authentiques, ou des textes qui sont reconnus comme tels. Nous renvoyons à l'édition la plus courante, qui est celle de R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3e édition, corrigée par Kruger, Tubingue, 1929. *Martyre de Conon*, 6, édition Knopf-Kruger, 66.

7. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Confessio*, III, 2503. Et pour le terme syriaque, P. Peeters, *Les traductions orientales du mot martyr*, dans les *Analecta Bollandiana*, XXXIX, 1921, 50-64.

8. O. Michel, ὁμολογεῖν, dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, V, 206-213. Nous nous réserverons de revenir dans une autre étude sur la signification de la confession de la foi, à partir des écrits néotestamentaires.

Pressés par l'autorité romaine, pendant les persécutions, d'abjurer ou de prononcer des formules blasphématoires, les martyrs, depuis les origines, ont répondu par une confession publique de leur foi au Christ. L'irénarque romain demande à Polycarpe de dire : « César est Seigneur », Κύριος Καῖσαρ. Le vieil évêque s'y refuse. Ce trait rappelle, de façon singulière, la formule de foi : « Jésus est Seigneur », que saint Paul cite à deux reprises : « Si ta bouche confesse que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (*Rom.*, X, 9). Et : « Personne, parlant sous l'action de l'Esprit de Dieu, ne dit : 'Anathème à Jésus' et personne ne peut dire : 'Jésus est Seigneur', que sous l'action de l'Esprit Saint (*I Cor.*, XII, 3). »

Le premier de ces textes est considéré assez communément comme une profession baptismale, mais il est permis, avec M. Cullmann [9], de reconnaître dans le second une allusion aux déclarations que les chrétiens devaient émettre, dès cette époque, devant les proconsuls romains, dans lesquelles les confesseurs reconnaissaient l'inspiration de l'Esprit Saint (Mc, XIII, 11).

Explicite ou implicite, la confession de foi du martyre affirme que le Christ est Seigneur et donc partage la gloire du Père, qu'il est Messie, Fils de Dieu. Cette foi implique celle au Père, qui l'a ressuscité des morts, et au Saint-Esprit, qui assiste les fidèles de l'Eglise. Christologiques ou trinitaires, les confessions de foi des martyrs se rattachent à celles du baptême. Aussi importe-t-il de mieux percevoir les rapports entre le baptême d'eau et le baptême de sang.

Martyre et baptême.

La théologie classique distingue trois sortes de baptême, le baptême d'eau, le baptême du sang et le baptême de désir. En étudiant la valeur baptismale du martyre certains théologiens ne dépassent guère les considérations morales et casuistiques. D'autres affirment la primauté du baptême d'eau, ne considérant le baptême du sang que comme une suppléance, un ersatz (Ersatzmittel, dit Atzenberger [10]).

Du fait qu'habituellement les martyrs avaient reçu préalablement le baptême, le baptême de sang prend un caractère d'exception. Il serait erroné de minimiser pour cette raison la signification baptismale du martyre et de ne plus apercevoir sa supériorité sur le baptême d'eau.

Le martyre a toujours été considéré dans l'Eglise comme un baptême réel. Les Pères depuis saint Irénée [11] sont unanimes sur ce point. L'enseignement de saint Cyprien est formel dans sa lettre à Jubaianus : « Quelques-uns nous demandent si un catéchumène avant d'être baptisé dans l'Eglise était arrêté pour avoir confessé le nom du Christ et mis à mort, il devrait renoncer à l'espérance du salut et à la récompense de la confession, parce qu'il n'était pas précédemment re-né de l'eau. Eh bien, qu'ils sachent, ces partisans et fauteurs d'hérésies, que les catéchumènes en question tout d'abord possèdent la foi entière et la vérité de l'Eglise, ils quittent le camp de Dieu pour combattre le diable avec une connaissance entière et pure de Dieu le Père, du Christ et du Saint-Esprit; ensuite, qu'ils ne sont pas même privés du sacrement de baptême, du fait qu'ils sont baptisés de ce baptême très glorieux et très noble dont le Seigneur disait qu'il avait un autre baptême à recevoir. [12] »

---

9. O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris, 1943, 21-22.

10. *Dogmatik* de Scheeben, continuée par Atzenberger, IV, 535.

11. *Adversus haer.*, III, 16, 4, édition et traduction Sagnard, 288-289.

12. Cypr., *Epist. 73*, 22, édition L. Bayard, II, 276. On trouvera les plus anciens textes sur le baptême de sang chez H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tubingue, 1908.

Le martyre est donc un baptême réel, plus glorieux et plus noble que celui de l'eau, qui inclut ce dernier, au point d'en dispenser le confesseur de la foi.

La raison théologique qui fonde la valeur du baptême du sang est qu'il est une confession de la foi, la plus personnelle, qui puisse engager l'existence d'un homme, où non seulement la bouche, mais tout l'être exprime que « Jésus est Seigneur. » Il implique l'essence du baptême, la foi. Ceux qui reçoivent l'un comme l'autre « font une profession générale de la foi chrétienne », selon la formule du catéchisme du concile de Trente. L'un inaugure, l'autre consacre la vie chrétienne; l'un engage le croyant, l'autre exprime la sincérité de l'engagement.

Saint Cyprien affirme même la supériorité du baptême de sang sur le baptême d'eau : « in gratia maius, in potestate sublimius [13] », parce que le martyre exprime une confession de la foi plus pure, plus vraie, plus entière.

Baptême d'eau et baptême de sang proviennent de plus du même Seigneur, comme ils expriment la même foi, ils se réfèrent l'un et l'autre à la mort du Seigneur. Saint Paul rappelle aux fidèles de Rome : « Ignorez-vous que nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été mis au tombeau avec lui par le baptême qui nous plonge en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions à notre tour une vie nouvelle (*Rom.*, VI, 3-4). »

En parlant du baptême qu'il doit recevoir, Jésus fait allusion au sacrifice du calvaire. Si déjà le baptême d'eau plonge le catéchumène dans le mystère du Christ mort et ressuscité, à combien plus forte raison le martyre assimile-t-il le chrétien à son Maître, « le seul fidèle et véritable martyr de Dieu », selon la lettre des chrétiens de Lyon [14]? Pour cette raison saint Thomas affirme que le baptême du sang est le plus privilégié de tous les baptêmes; car la passion du Christ agit dans le baptême de l'eau par une représentation figurative, *per quamdam figuralem repraesentationem,* le baptême du sang par contre, par l'imitation de l'œuvre salvifique elle-même, *per imitationem operis* [15].

La confession de la foi au baptême contient virtuellement la possibilité du martyre, parce qu'elle l'enracine dans le même mystère, qui fonde l'un et l'autre : la passion du Christ. Cette imitation est un leit-motiv de la littérature martyrologique; elle est déjà très soulignée dans les lettres du martyr Ignace d'Antioche, elle reparaît sans cesse par la suite. C'est un des traits retenus dans la passion de sainte Blandine : « La martyre était suspendue à un poteau, pour être la proie des fauves, lancés contre elle. La vue de la vierge ainsi crucifiée, qui ne cessait de prier d'une voix forte, affermissait les frères qui livraient bataille. Au fort du combat, les frères croyaient apercevoir des yeux du corps en leur sœur le Christ, crucifié pour eux, crucifié afin d'assurer les croyants que quiconque souffrirait pour la gloire du Christ, vivrait éternellement dans la communion du Dieu vivant [16]. »

Le martyre est un acte d'Eglise.

Il ne suffit pas de dire que le martyre souffre pour le Christ, il souffre avec le Christ, en tant que membre de son corps. Il est la vivante affirmation devant les sanhédrins et les synagogues, devant les procurateurs et les rois que le Christ

13. *Ep. ad Fortunatum,* Praef., *P.L.,* IV, 654.
14. *Les martyrs de Lyon,* II, 3, éd. Knopf-Kruger, 27. Allusion manifeste à l'Apocalypse, III, 14 et I, 5.
15. *S. Th., III°,* 66, 12. Saint Cyrille de Jérusalem dit le baptême et le martyre symboliquement figurés par l'eau et le sang qui ont coulé du flanc de Jésus. *Cat.,* 13, 21; *P.G.,* XXXIII, 793-796.
16. *Martyrs de Lyon,* 41, éd. Knopf-Kruger, 23-24.

mort et ressuscité a inauguré un autre ordre, un monde nouveau, le royaume de son Père, qu'il a ouvert aux hommes. Les chrétiens sont le rassemblement de ceux qui vivent de cette foi au Christ invisiblement présent au milieu des siens. De cette présence du Christ dans son corps, l'Eglise, de l'action de l'Esprit de Dieu, la force et la persévérance des martyrs est un vivant témoignage. « Ils imitent sa patience, écrit Polycarpe, et dans la souffrance lui rendent gloire [17]. » Les martyrs de Lyon racontent comment Blandine, au milieu de ses tortures, « converse avec le Christ [18] ».

Membre du corps du Christ, le martyr souffre avec le Christ. Sa passion est un acte d'Eglise : elle prolonge, sur la terre, la présence du Chef. Ce thème revient sans cesse sous la plume de saint Augustin.

« L'Apôtre dit : « Je supplée en ma chair ce qui manque aux tourments du Christ. » (*Col.*, I, 24). Je supplée, dit-il, ce qui manque aux tourments, non à mes tourments, mais à ceux du Christ; et cela, dans la chair, non pas du Christ, mais dans la mienne. Le Christ, donc, endure encore des tourments, mais non plus dans sa chair dans laquelle il est remonté au ciel, mais dans ma chair qui peine sur la terre [19]. »

Ailleurs : « Quelle peut donc être cette immense étendue dans le corps d'un seul homme, pour qu'il puisse être tué par tous? Mais nous devons comprendre qu'il s'agit de nous, de notre Eglise, du corps du Christ. Jésus-Christ ne fait qu'un homme, qui a tête et corps, le Sauveur du corps et les membres du corps sont donc en une seule chair et en une seule voix, et en une seule passion, et, quand sera passée l'iniquité, en un seul repos. [20] »

La passion des confesseurs de la foi est donc un acte d'Eglise. Elle est aussi comme le prolongement et la réalisation du mystère chrétien, signifié pour la communauté par le culte. Le mot confesseur traduit le terme assyrien *sakaru*, qui signifie « invoquer dans le culte ». Ce rapprochement entre le martyre et le culte a déjà été fait par Tertullien : « La bouche qui répond *Amen* au Trishagion liturgique n'a pas le droit, à l'heure du martyre, d'adorer et de confesser pour l'éternité aucun autre que Dieu et son Christ [21]. »

Cette fidélité à la confession liturgique se retrouve jusque dans les formules employées par les martyrs. Quoi qu'il en soit de son authenticité, la prière de Polycarpe au bûcher est significative. On y retrouve le style et l'architecture trinitaire des anaphores, comme aussi de nombreuses réminiscences liturgiques [22].

Dès les origines la confession de la foi a sa place dans les célébrations liturgiques et de ce chef revêt une forme liturgique; comme le culte lui-même est une confession de la foi, par son contenu dogmatique et les confessions de la foi (*I Cor.*, XVI, 22 et *Ap.*, XXII, 20). Beaucoup de confessions de foi sont hymniques, beaucoup d'hymnes sont des confessions de foi (*Col.*, III, 16; *Eph.*, V, 19) [23].

---

17. Polycarpe, *Ep. ad Phil.*, 8-9.
18. *Martyrs de Lyon*, I, 56, éd. Knopf-Kruger, 26.
19. *In Ps. 142*, *P.L.*, XXXVII, 1846.
20. *Sermones post Maurinos reperti*, éd. Morin, II, 594. Il est vraiment très étonnant que les nombreux ouvrages qui, ces dernières années, ont paru, sur le corps mystique du Christ, n'y aient pas analysé la situation des martyrs, auxquels la tradition a réservé une place de choix.
21. *De spectaculis*, 25, *P.L.*, I, 732-733.
22. *Martyre de Polycarpe*, 14, 3, éd. Knopf-Kruger, 5. Ainsi par exemple : « Puissé-je aujourd'hui avec eux (les martyrs) être agréé en ta présence, comme une oblation précieuse et bienvenue. »
23. On pourrait multiplier les témoignages comme celui de Pline, *Lettre*, 10, 96 et celui d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 28, 4; *P.G.*, XX, 513.
Pour toute cette question voir E. Stauffer, *Die Theologie des neuen Testamentes*, 212-216.

Nous trouvons cette conception du martyre comme d'une liturgie dans les écrits de saint Ignace : « Je suis le froment de Dieu ; que je sois moulu par la dent des bêtes pour devenir le pain pur du Christ [24]. » Non seulement les martyrs reprennent comme d'instinct, devant les tribunaux, les acclamations et les confessions de foi de la liturgie, mais leur confession publique du nom de Jésus est une affirmation publique et solennelle de l'Eglise, établie sur le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, lieu de l'Esprit Saint, corps du crucifié et du Ressuscité [25].

Si le baptême et l'eucharistie sont les signes de la mort et de la résurrection de Jésus, qui permettent à la communauté chrétienne d'en partager les bienfaits, le martyre introduit le plus profondément les fidèles dans le mystère du corps brisé, du sang répandu, dans l'espérance de la Résurrection. « Je te bénis, prie Polycarpe, pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs et de participer au calice de ton Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint [26]. »

Pour sceller cette alliance définitive dans la mort du confesseur de la foi avec le sacrifice du Maître, l'Eglise a célébré, depuis la plus haute antiquité, les mystères eucharistiques sur les restes des martyrs.

Ce que la confession de la foi exprimait au sein de la communauté, au cours de la célébration liturgique, le martyre le proclame en face du monde : l'irruption de l'économie du salut dans le tissu de l'histoire du monde, anticipation du jugement eschatologique de Dieu où le Christ reconnaîtra les siens.

La confession de la foi attache donc au martyre une valeur dogmatique. Il serait de grand intérêt d'utiliser la littérature martyrologique pour enrichir de ce témoignage le dossier de la Tradition. Les actes authentiques des martyrs nous paraissent incomparablement plus riches que les plaidoyers des apologies et les spéculations des alexandrins, parce qu'ils nous permettent de découvrir, dans le témoignage de la foi, la voix du peuple chrétien, de l'Eglise.

Adalbert Hamman, O.F.M.

---

24. *Ep. ad Rom.*, 4 ; *P.G.*, V, 689.
Nous pourrions rapprocher de ce texte la fin du martyre de Polycarpe. « A ce moment nous fûmes témoins d'un miracle : et nous avons été épargnés afin de pouvoir en faire le récit aux autres. Le feu s'élevait en forme de voûte ou comme une voile gonflée par le vent et enveloppait le corps du martyr. L'évêque se tenait au milieu, non comme chair qui brûle, mais comme un pain qui se dore en cuisant ou comme l'or et l'argent éprouvés par le creuset. Pendant ce temps nous percevions un parfum délicieux comme celui de l'encens ou des plus précieux aromates. » 15, éd. Knopf-Kruger, 5-6.
25. O. Cullmann, *Die Tauflehre des neuen Testamentes*, Zurich, 1948, 17.
26. *Martyre de Polycarpe*, 14, éd. Knopf-Kruger, 5.

La doctrine sociale de l'Eglise

A propos d'un livre récent

L'ouvrage du R. P. Van Gestel, O.P., paru l'an dernier [1], fait suite à celui du très regretté P. Ceslas Rutten sur le même sujet. Il en reprend le titre; il s'inspire des mêmes conceptions et du même esprit. Il offre aux étudiants universitaires et à leurs aînés un résumé de la doctrine des Souverains Pontifes ainsi que des moralistes et sociologues catholiques. Il instruit, il documente, il conduit aux sources auxquelles pourront puiser pour leurs propres travaux ceux qui désirent approfondir la matière.

Dans son chapitre d'introduction, il distingue les sources éloignées et les sources immédiates, leur valeur scientifique et leur autorité soit dogmatique soit disciplinaire, et il justifie le droit d'intervention du magistère ecclésiastique dans le domaine économico-social.

En général, il rapporte objectivement les faits, les textes et les théories. Quant aux commentaires dont il les accompagne, ils se ressentent parfois de ses vues ou préférences personnelles et aussi de son désir d'entraîner ses jeunes lecteurs dans le sillage du mouvement social d'aujourd'hui et de demain. Il réalise ainsi une sorte de compromis entre l'œuvre de caractère scientifique et l'écrit de propagande.

Aussi ne s'étonne-t-on pas de rencontrer çà et là l'une ou l'autre interprétation quelque peu hasardée et des lacunes qui auraient pu être comblées.

A l'encyclique *Graves de communi,* par exemple, il n'accorde que quelques lignes très brèves et qui en atténuent la portée. Léon XIII y a pourtant insisté sur un point important de la doctrine politico-sociale de l'Eglise en soulignant le départ à faire entre la démocratie politique et la démocratie sociale, celle-ci étant de règle si on la comprend bien, celle-là n'étant qu'une des trois formes classiques de gouvernement entre lesquelles l'Eglise ne marque pas de préférence de principe.

La lettre de Pie X sur *Le Sillon* n'est pas mentionnée; elle constitue cependant un document de caractère doctrinal dont la portée dépasse l'aventure qui lui a servi d'occasion. Le Pape y rappelait des vérités trop oubliées et condamnait certaines attitudes intellectuelles et morales qui n'ont pas disparu avec *Le Sillon.* Le rappel de cette lettre pontificale aurait été d'autant plus opportun qu'il s'est fait autour d'elle une sorte de conspiration du silence, à tel point qu'il est devenu très difficile de s'en procurer un exemplaire.

Au sujet de la « nationalisation des entreprises », les conclusions dans lesquelles l'auteur résume le paragraphe qu'il lui a consacré ne rendent pas tout à fait le même son que les pages précédentes. La formule : « L'Eglise ne réprouve pas les nationalisations en elles-mêmes mais dans leur emploi excessif » traduit moins heureusement la pensée de l'auteur que celle-ci, par exemple : L'Eglise ne réprouve pas absolument toute nationalisation, mais elle n'approuve l'application de ce système que dans des cas exceptionnels.

La doctrine du salaire familial absolu demanderait à être revue à la lumière des conséquences logiques mais inacceptables auxquelles elle conduit et en raison de l'institution relativement nouvelle des allocations familiales, tant pour les non-

1. C. Van Gestel, O.P., *La doctrine sociale de l'Eglise,* Liège, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre; Montréal, Librairie dominicaine, 1952, 21 × 14 cm., 350 p. Prix : 120 frs belges.

salariés que pour les salariés; sur cette institution et les problèmes doctrinaux qu'elle soulève, l'exposé du R. P. Van Gestel est très sommaire et ne paraît pas aussi cohérent qu'on pourrait le souhaiter. L'aspect familial des réformes sociales a été trop longtemps négligé, dans la pratique, et ce domaine est celui qui requiert actuellement l'attention et l'effort le plus intense.

Le P. Van Gestel définit le contrat de travail en ces termes : « Le travailleur s'engage à fournir son travail, sous l'autorité, la direction et la surveillance d'un employeur, moyennant un salaire, c'est-à-dire une rétribution certaine, immédiate et forfaitaire » et il renvoie, en note, à nos *Principes d'Economie Sociale.* Nous tenons à préciser que notre définition n'est pas exactement celle-là. Nous avons dit : le travailleur s'engage « à travailler », ce qui n'est pas tout à fait l'équivalent de « fournir son travail », et nous n'avons pas employé les mots de rétribution... *forfaitaire,* mais de rétribution *déterminée d'avance.* Nous avons précisément évité l'expression « rétribution forfaitaire » parce que, en réalité, il n'y a pas « forfait » ; parce que aussi ce dernier terme évoque l'idée d'un contrat qui serait basé sur la propriété commune du produit entre l'employeur et le salarié et qui, devant l'incertitude du résultat, impliquerait un forfait. Le produit est la propriété de l'employeur et les normes de fixation du salaire ne sont pas prises du produit de l'entreprise mais d'autres données qui ont été lumineusement mises en évidence dans l'encyclique *Quadragesimo anno.*

Nous avons été particulièrement heureux de trouver dans l'ouvrage du R. P. Van Gestel un chapitre sur les *Fondements moraux de la vie sociale,* chapitre qui traite notamment de la justice en général, des trois justices : commutative, distributive et légale, et de la charité.

L'auteur maintient la position traditionnelle sur le caractère adéquat de la distinction tripartite de la justice. Quant au terme de « justice sociale », qu'on rencontre pour la première fois sous la plume d'un pape dans *Quadragesimo anno,* le P. Van Gestel l'identifie personnellement et estime que Pie XI l'a identifiée aussi avec la justice légale ou générale, ce qui nous paraît contestable. Quand on examine attentivement les passages de *Quadragesimo anno* dans lesquels cette locution intervient, on est porté à conclure qu'elle correspond tantôt à la justice distributive, tantôt à la justice légale, tantôt à l'équité ou à une de ces vertus intermédiaires entre la justice et la charité, dont il y aurait eu lieu de parler ex professo.

Il aurait fallu aussi, nous semble-t-il, descendre jusqu'à la notion du droit, sur laquelle tout repose. Si, en effet, comme l'écrit le P. Van Gestel, d'accord en cela avec tous les moralistes, la justice est « la volonté constante de rendre à chacun ce qui lui est dû », son droit, la justice est essentiellement fonction du droit; elle ne se conçoit et ne s'éclaire qu'à la lumière du droit. Ce n'est pas pour rien que les grands moralistes qui ont disserté abondamment sur ces matières ont intitulé leurs traités : *De Iure et Iustitia,* mettant en tête le droit. Il est vrai qu'après ce large coup de chapeau donné au droit, ils ne lui ont généralement pas accordé l'importance primordiale qu'il mérite et n'en ont pas poussé l'analyse aussi loin qu'il aurait fallu; ils se sont empressés vers les innombrables applications auxquelles se prête la justice.

Ils n'ont pas même forgé la terminologie indispensable pour exprimer les distinctions qui s'imposent. Alors que les vocabulaires latin, français et autres founissent des qualificatifs appropriés pour distinguer la justice *commutative,* la justice *distributive* et la justice *légale,* ils nous laissent sans ressources verbales pour transposer ces heureuses distinctions dans le domaine du droit, où nous sommes réduits à recourir à des périphrases. Il y a bien le « *droit strict* » dont on use parfois pour préciser qu'il s'agit de justice distributive, mais ce terme, qui n'a rien de spécifique, prête à confusion et rien ne reste pour les deux autres grandes catégories de droits.

Dans une prochaine édition, qui ne peut être lointaine, le P. Van Gestel com-

blera sans doute cette lacune en partant d'une définition bien pesée et d'un commentaire précis de la notion du droit; il projettera ainsi une clarté lumineuse sur la théorie de la justice et de ses trois catégories, sur la théorie de la charité qui est au pôle opposé et sur celles des vertus intermédiaires auxquelles précisément beaucoup d'auteurs se réfèrent sans s'en douter.

Peut-être alors reverra-t-il le développement oratoire qu'il consacre au programme des réformes réclamées par « la justice sociale » et précisera-t-il les titres exacts dont on peut s'autoriser pour les revendiquer.

Les *Droits et Devoirs de la Propriété* occupent comme il convient une large place dans ce volume, soixante pages, et sont exposés avec une grande clarté; c'est un des meilleurs chapitres. L'auteur ne biaise pas sur la communauté des biens, qui serait de droit naturel; il souligne la différence entre la communauté négative et la communauté positive, et il enseigne formellement que la propriété privée est exigée par la nature de l'homme.

Au sujet de la cogestion, objet de tant de controverses au cours de ces dernières années, le P. Van Gestel débrouille l'écheveau des significations diverses dont ce terme est susceptible et il reproduit très opportunément de larges extraits des documents pontificaux les plus récents, notamment ceux où le Pape dit, en parlant de la cogestion économique : « Qui veut pousser plus avant la politique sociale dans cette même direction heurte contre une limite... » et plus loin : « ...en raison des principes et des faits, le droit de cogestion économique, que l'on réclame, est hors du champ de ces possibles réalisations. »

Il se devait de commenter ces passages, après tant d'autres. Mais son interprétation nous paraît solliciter les textes et même les modifier. Il écrit que « la réalisation de la cogestion économique des entreprises se trouve, d'après le Pape, hors des possibilités *immédiates* de réalisation ». (Nous soulignons). Ce « *immédiates* » est ajouté au texte du Souverain Pontife. Et plus loin, il écrit : « En raison des faits, le droit de cogestion économique, que l'on réclame, est hors du champ de ces possibles réalisations. » Ici, il a sauté trois mots, le Pape ayant dit : « En raison *des principes et* des faits... » Donc, pas seulement des faits, mais des principes...

Cette rectification des textes élimine la distinction que fait l'auteur entre deux séries d'arguments qu'aurait invoqués le Souverain Pontife et rend fragile la trame de son interprétation qui va à prétendre que, pour ce qui concerne la doctrine, le Pape se serait contenté de dire que la cogestion économique ne s'impose pas en droit naturel et que les circonstances seules retardent les réalisations.

Le P. Van Gestel s'est d'ailleurs rendu compte de ce que son commentaire avait de hasardé, car il l'introduit par un « nous semble-t-il » qui ne l'engage pas à fond et il renvoie en note aux nombreux auteurs qui ont essayé chacun leur interprétation personnelle.

Quoi qu'il en soit de ces desiderata, nous tenons à féliciter chaleureusement le R. P. Van Gestel d'avoir repris et élargi l'œuvre de son devancier et maître, feu le P. Rutten. Nous avons été particulièrement impressionné et réconforté par la fierté avec laquelle il expose et exalte les origines, le développement et la précellence de la doctrine sociale de l'Eglise. Alors que tant de nos coreligionnaires, faisant figure de catholiques honteux, s'ingénient à déconfessionnaliser, comme ils disent, leur action et même leur pensée, alors qu'ils se laissent fasciner par les théories et les programmes socialistes, il professe, lui, la doctrine de l'Eglise Catholique; il la présente comme la plus solidement fondée, la plus saine, la plus humaine et la plus vivante, et cela précisément parce qu'elle puise dans le dogme, dans la morale, dans la tradition et dans la vitalité du catholicisme, son inspiration, ses normes et sa force conquérante.

De toutes les hautes leçons que cet ouvrage donne aux jeunes générations, celle-ci est la plus opportune et sera la plus féconde.

V. FALLON, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Doctor Mellifluus » du 24 mai 1953 à l'occasion du septième centenaire de la mort de saint Bernard. — (*L'Osservatore Romano,* 7 juin 1953).

Saint Bernard, « Doctor Mellifluus » et modèle de sainteté

Cette encyclique est un florilège qui doit inviter les fidèles et surtout les prêtres à la lecture et à la méditation des admirables textes du « dernier des Pères, lequel cependant n'est pas en dessous des premiers ».

Après une *Introduction* qui rappelle le rayonnement incomparable et presque illimité de Bernard en son temps, sa puissance « en œuvre et en parole », qui fit de lui le merveilleux ornement et le soutien de l'Eglise catholique entière, le Pape annonce son désir de publier les mérites du saint Docteur non seulement à l'intention de sa famille religieuse, mais pour tous les fidèles.

Première Partie : Le Docteur

1. *Sa pensée sur la connaissance religieuse.*

Nourri de la Sainte Ecriture et des Pères, Bernard semble souvent réprouver les vaines subtilités des dialecticiens et des philosophes de son temps. Mais il ne faudrait pas croire qu'il méprise la raison au profit de l'amour. « Saint Paul, écrit-il, met le fruit et l'utilité du savoir dans la manière dont on connaît » : avec l'ordre, d'abord ce qui conduit plus vite au salut; avec une juste ardeur plus grande pour ce qui fera davantage aimer; en vue d'une bonne fin : ni curiosité, ni vanité, ni intérêt; mais pour édifier et s'édifier, par charité et prudence.

Quant à cette « sagesse » elle-même qu'il poursuit, voici comment il la décrit : « C'est l'esprit de sagesse et d'intelligence, qui, comme l'abeille porte la cire et le miel, possède en soi ce dont il allumera la lumière de la science et infusera la saveur de la grâce. Que l'on ne s'imagine donc pas avoir perçu le baiser, si l'on comprend la vérité sans l'aimer, ou si on l'aime sans la comprendre ». Ailleurs : « Que produirait la connaissance sans l'amour? Elle enflerait. Que produirait l'amour sans la connaissance? Il s'égarerait »... « Briller seulement, c'est vain; brûler, c'est trop peu; brûler et briller, c'est la perfection ».

Bernard veut donc « récolter de partout les rayons du vrai », mais alors « les tourner par l'amour, plutôt que par des subtilités humaines, vers la Souveraine Vérité, implorant d'elle la lumière, le feu de la charité et les normes justes de l'agir ». Bref, « comme un aigle qui s'efforce de regarder le soleil, d'un vol rapide il s'élance vers le sommet de la vérité. La charité en effet, qui le poussait, ignore les retards et donne comme des ailes à l'esprit ». C'est ainsi que finalement, « méditant, contemplant, aimant, Bernard s'élève au plus haut point de la science mystique et s'y unit avec Dieu même, atteignant parfois en cette vie mortelle, une béatitude quasi infinie ».

2. *Sa langue.* Le Saint-Père remarque combien le style de saint Bernard est vivant, fleuri, et d'une douceur qui attire, pousse à la piété, sanctifie. Ses textes ont été souvent empruntés par la liturgie. Emanés d'une âme « assoiffée de vérité et de charité », ils ne sauraient s'user.

3. *Quelques pages de son enseignement mystique.*

Le Saint-Père cite ici d'admirables textes sur l'appel de l'âme à l'union mystique avec le Verbe, à cette similitude de volonté « où elle aime comme elle est aimée ». « Cet amour se suffit, il plaît par soi et pour soi. Il est son propre mérite, sa propre récompense. Outre soi, l'amour ne cherche ni cause ni fruit. Son fruit, c'est son exercice. J'aime parce que j'aime; j'aime pour aimer ». De cet amour, personne comme Bernard n'a su peindre la béatitude.

4. *Actualité de l'enseignement de la charité.*

Trop oubliée de beaucoup, qui ne songent qu'à l'utile immédiat, mésestimée même, la doctrine de l'union mystique et de l'amour serait des plus nécessaires, même si beaucoup ne peuvent atteindre à la contemplation du saint Docteur. Le Saint-Père voudrait que l'on médite assidûment des écrits d'où pourrait découler le remède à nos maux présents. Car c'est le manque de charité envers Dieu qui crée les haines et les dissensions entre les hommes. « Il faut donc rendre aux âmes cette divine charité dont le Docteur de Clairvaux brûla si ardemment, si l'on veut faire refleurir partout les mœurs chrétiennes... »

Que surtout les prêtres, eux dont la tâche spéciale est de réchauffer le divin amour, d'exhorter et d'exciter les autres, en brûlent eux-mêmes. Le besoin de la charité divine est immense, en chacun, dans la famille, dans la société. « Lorsqu'elle s'allume en effet et qu'elle pousse les âmes vers Dieu, fin suprême, les autres vertus commencent à vivre ».

Personne peut-être n'a parlé de cette divine charité comme saint Bernard. Il l'a décrite jusqu'en ses sommets où elle atteint un admirable repos, qui cependant est vie et lumière, poussant à l'activité, au zèle, au courage inlassable dans l'épreuve.

C'est l'explication des œuvres apostoliques de Bernard, de son incessant labeur pour le progrès de l'Eglise, pour ramener la paix entre les Princes, pour obtenir au nom du Pape le départ d'une nouvelle croisade. Son sens de la vérité apparut dans sa lutte contre les erreurs d'Abélard, d'Arnauld de Brixe, de Gilbert de la Porrée, et plus encore dans son respect pour le Pontife Romain et son témoignage limpide sur l'infaillibilité du Pape. « C'est à votre Siège apostolique, écrit-il, qu'il faut soumettre tous les périls de l'Eglise, ceux-là surtout qui regardent la foi. J'estime en effet que c'est là qu'il faut restaurer la foi où la foi sent les erreurs. C'est la prérogative de ce Siège ».

Deuxième Partie : Le Saint

C'est précisément dans sa propre union mystique avec Dieu que cet humble moine, dépourvu de ressources, trouva la force d'accomplir ses grandes œuvres. La charité était sa marque distinctive. En même temps, estimé des Pontifes suprêmes et des Rois, il était l'humilité même et s'estimait un « arbre stérile, pécheur et cendre ». Sa dévotion au Christ Rédempteur était ardente. Il a écrit des pages d'une ferveur extatique sur l'amour de Jésus. « Si vous discutez ou conversez avec moi, je n'y trouve aucun goût, à moins que n'y résonne Jésus. Jésus, miel dans la bouche, mélodie pour l'oreille, jubilation pour le cœur. Remède aussi. Etes-vous dans la tristesse? Que Jésus vous vienne au cœur, vous monte aux lèvres : et la sérénité revient »...

Que dire de sa tendresse envers la Vierge? Bernard est un des témoins les plus explicites de la médiation de Marie. « Ainsi fut la volonté de Dieu qu'aucun

bien ne nous arrivât qui ne passât par les mains de Marie ». Et encore : « Telle est la volonté de celui qui décida que nous aurions tout par Marie ». Et le Pape cite tout au long la magnifique page sur l'Etoile de la mer.

Conclusion. Le Pape exhorte à la dévotion envers la Sainte Vierge. Il compare aux troubles du douzième siècle nos périls présents, qui menacent les fondements mêmes de la famille et de la société civile. « Comme le Docteur de Clairvaux a demandé et obtenu l'aide de la Vierge Marie pour son époque agitée, ainsi nous-mêmes, par notre intense piété et nos supplications, demandons à la divine Mère qu'au milieu des maux présents ou menaçants, elle obtienne les remèdes opportuns ; et que, par la grâce divine, elle accorde enfin, elle si bonne et si puissante, la paix à l'Eglise, aux peuples et aux nations. Ce sont tous ces fruits que le Saint-Père attend de la célébration de la glorieuse mémoire de saint Bernard.

René CARPENTIER, S. J.

S. PENITENCERIE

Décret relatif à une nouvelle édition de l'Enchiridion Indulgentiarum du 3 mars 1952. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 235).

Réédition, après révision et avec quelques ajoutes, de l'Enchiridion publié lors de l'Année Sainte en 1950. Ce Recueil est « authenticum... opus, quod Pontificias omnes hac in re largitiones... in unum volumen colligat, quod quidem communi pietati modo tuto respondeat ». Il contient : « preces... ac pia opera, quae usque ad praesentem diem a Summis Pontificibus fuere indulgentiis ditata, quae adhuc vigent ; tum ea videlicet, quae in favorem omnium christifidelium, tum ea etiam, quae in favorem quorumdam coetuum personarum spiritualibus hisce muneribus insignita fuerunt ». Valeur authentique de cette collection et force abrogatoire : « Ut autem omnino necessarium erat, res tota Augusti Pontificis Pii XII iudicio subiecta fuit, qui... hanc precum piorumque operum collectionem... approbavit ; et obrogatis generalibus indulgentiarum concessionibus in eamdem collectionem non relatis, ipsam tantum ut authenticam haberi mandavit ».

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Etudes et Commentaires

L. Bouyer. — *La Bible et l'Evangile.* Le sens de l'Ecriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme. Coll. Lectio Divina, 8. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 23 × 14 cm., 278 p. Prix : 690 frs.

Au cours du printemps 1948, M. l'abbé Bouyer a donné à l'Institut Catholique de Paris, dans la chaire de Théologie spirituelle, une série de conférences où il a pris comme tâche de montrer dans la Parole divine la source permanente de la spiritualité chrétienne. Ces conférences sont à l'origine du livre que nous présentons ici.

L'auteur a été très bien inspiré en voyant l'originalité de la religion révélée dans le fait même de la Parole divine, avec toutes ses conséquences. Quoi de plus original que ce Dieu qui parle comme un homme à un autre homme, conclut avec lui une alliance, fait de lui le dépositaire d'une promesse? Cette alliance est de la part de Dieu générosité pure, c'est la grâce par excellence, c'est le don d'un Dieu qui engage sa fidélité, qui ira jusqu'au bout dans son don, jusqu'à l'Incarnation, jusqu'à l'Eucharistie, jusqu'à la divinisation progressive de sa créature, jusqu'à l'alliance éternelle de la vision béatifique.

Cette conception fondamentale de la théologie et de la spiritualité est aussi celle qui doit donner son unité à la théologie biblique, car elle ne fait que retrouver le sens profond qui se dégage de l'ensemble des écrits bibliques. Parce que certains se sont imaginé que l'étude du sens littéral consistait à aborder la Bible en archéologue et à la considérer comme un document mort, ils ont réagi contre le sens littéral ainsi compris par le retour à des exégèses dites spirituelles ou allégoriques. Mais, comme dit M. Bouyer, « cette actuelle et déconcertante floraison » traduit par le caractère même de cette interprétation artificielle et plaquée sur les textes la tragique impuissance à rejoindre le courant de vie qui s'y poursuit.

Qu'on lise les chapitres que M. Bouyer consacre aux grands thèmes bibliques et l'on verra comment un usage synthétique des travaux accomplis par tout un groupe de spécialistes uniquement préoccupés de déterminer le vrai sens des textes « peut nous rendre au centuple ce que leur absorption fractionnée paraît à tant de chrétiens nous avoir fait perdre. Nous voulons dire toujours cette unité vivante de l'enseignement biblique que la critique et l'exégèse moderne ont semblé parfois éclipser, mais dont nous croyons qu'elles en ont simplement préparé le plus éclatant retour » (p. 8). L'étude de M. Bouyer illustre parfaitement ce que dit l'encyclique « Divino afflante Spiritu » quand elle déclare que la recherche du sens littéral consiste à ne pas se contenter d'exposer ce qui touche à l'histoire, à l'archéologie, à la philologie et à d'autres matières semblables, mais, tout en donnant ces notions dans la mesure convenable, il faut principalement mettre en évidence la doctrine théologique. Moyennant quoi, ces éclaircissements seront utiles à tous les fidèles pour mener une vie sainte et digne d'un chrétien.

Un livre comme celui de M. Bouyer contribuera plus efficacement que des discussions théoriques à orienter vers une solution du différend qui met actuellement aux prises les partisans du sens littéral et ceux du sens spirituel. Peut-être ne voit-on pas assez dans les deux camps à quel point on veut exactement la même chose.

G. Lambert, S. J.

Th. Boman. — *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Grie-*

chischen. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 24 × 16 cm., 186 p. Prix : 9,80 marks.

M. Thorleif Boman est un savant norvégien qui depuis 1933 a publié dans « Norsk teologisk tidsskrift » (Oslo) quelques articles relatifs à la littérature hébraïque et à la pensée sémitique. En 1947, il préludait à son étude actuelle par un article intitulé : « Israelitiske og greske tankeformer i den eldste kristendom ». Le problème qu'il aborde ici est celui des caractéristiques de la pensée hébraïque en comparaison avec la pensée grecque. Question qui n'est pas simplement philosophique, elle a son importance théologique. Mieux que ses devanciers, Adolphe Harnack a vu la portée du problème dans la question de l'essence du christianisme, mais il ne l'a pas résolu exactement quand il a déclaré que les dogmes chrétiens étaient un produit de l'esprit grec sur le sol de l'Evangile. M. Boman estime que le problème des rapports entre pensée sémitique et pensée grecque n'a jamais fait l'objet d'une analyse approfondie. Ce n'est cependant qu'après avoir fait cette étude qu'il sera possible de déterminer si le contenu du christianisme a été affecté par son passage de la forme d'expression sémitique à la forme grecque.

Dans sa présente étude, notre auteur se limite à ce travail préliminaire de comparaison entre les idées de l'Ancien Testament et celles des Grecs, en particulier celles qui constituent la philosophie de Platon. M. Boman nous avertit dès l'abord que les conclusions auxquelles il est arrivé restent dans les grandes lignes celles qu'il avait exposées dans un travail paru dans « Norsk teologisk tidsskrift » en 1933 : « Den semitiske tenknings egenart ». Après vingt ans de recherches et de réflexion, il constate que ses conceptions premières se sont dans l'ensemble confirmées et approfondies. A l'objection que lui a faite Johannes Pedersen sur la difficulté de comparer la pensée primitive des Hébreux et une pensée développée comme l'est celle de Platon, M. Boman répond en faisant appel aux considérations de W. F. Albright sur les débuts de l'époque logique dans l'humanité et en déclarant qu'à son estimation des œuvres comme le Deutéro-Isaïe et le livre de Job supportent la comparaison avec celles de Platon.

Notre auteur s'efforce de caractériser la pensée hébraïque et la pensée grecque en les opposant sur les points suivants : 1) la pensée hébraïque est dynamique — la grecque est statique; 2) les Hébreux, surtout auditifs, notent les impressions reçues des choses — les Grecs, surtout visuels, décrivent l'apparence réelle des choses; 3) la pensée des Hébreux se meut dans le temps — celle des Grecs dans l'espace; 4) les Hébreux conçoivent la valeur des choses en tant qu'elles sont un moyen d'agir, un instrument — les Grecs conçoivent les choses comme des symboles; 5) la pensée grecque est logique — l'intelligence hébraïque est psychologique. L'énoncé nécessairement schématique de ces cinq propositions ne peut pas donner une idée de l'intérêt des développements qui les étoffent, tant en ce qui concerne la pensée hébraïque qu'en ce qui regarde la pensée grecque. Dans le processus de comparaison, les Hébreux reçoivent la part prépondérante. On trouve dans l'œuvre de M. Boman bien des vues originales et nouvelles sur divers thèmes intéressant la langue et la pensée des Hébreux. Comme il est impossible de tout indiquer, citons une étude sur le verbe « haya », des considérations sur le « nom », des remarques sur l'anthropomorphisme dans la conception de Dieu, la conception de l'éternité dans la Bible, la conception dynamique-qualitative du nombre; la conception hébraïque de la vérité. Cependant, les platonisants ne seront pas déçus en parcourant l'étude du savant norvégien.

Un élève de notre cours d'hébreu qui a spécialement étudié Platon, le R. P. Robert Loriaux, S. J., suggérerait à M. Boman les considérations suivantes : concernant la perspective assez statique des Eléates sur l'être, elle est certainement encore présente chez Platon et l'on peut la souligner. Mais, à propos des Idées, Platon fait appel à une prédication de l'être qui vise non seulement la dignité essentielle de l'objet, mais surtout le fait d'être et d'exister (surtout Phédon, 92 d). Cette seconde perspective est un peu négligée. Elle n'est pas totalement différente de la première, mais elle corrige en partie notre conception, souvent trop essentialiste, du Platonisme. Cette présence de l'être (l'exister) dans les Idées est le résultat de l'action de l'Idée du Bien ou être suprême (Rép. VI, 507 b - 509 e).

L'analyse du λόγος (p. 53 s.), exacte dans l'ensemble, pourrait être avantageusement complétée par une analyse des termes προσαγορεύω, ἐπονομάζω et ἐπωνυμία. Cela permettrait une unité plus grande dans l'exposé. Spécialement pour ce qui est dit à la page 103 (μετοχή). La prédication de l'intelligible à propos du sensible, et de l'être à propos des Idées, est le fait à partir duquel on découvre la participation réelle. Ceci ne fait qu'augmenter la valeur du « nom » comme signifiant la chose (ici la participation). Mais c'est peut-être le plus bel exemple qu'on en puisse trouver.

Concernant l'idéal de la beauté chez les Grecs (p. 69 s.), le fond de l'affaire n'est-il pas que le beau est connu avant tout comme participation? On peut faire la même remarque pour ce qui regarde « temps et éternité » (p. 108), pour ce qui touche au « symbolisme » (p. 148 s.) : la chose est symbole parce que participation. Cette recherche de la participation et de ce qui la justifie explique la recherche de la vérité en soi, de l'être en soi (p. 162). G. Lambert, S. J.

M. Buber. — *Moses.* 2e édit., Heidelberg, L. Schneider, 1952, 23 × 14 cm., 248 p. Prix : 17,50 marks.

Le 8 février 1953, Martin Buber célébrait son soixante-quinzième anniversaire. Ecrivain juif dont la carrière fut mouvementée. Né à Vienne, son enfance s'écoule en Galicie, chez son grand-père, Salomon Buber, connu pour ses travaux sur la littérature juive médiévale (cfr *Encyclopaedia Judaïca,* vol. IV, col. 1123-1124). Martin étudie philosophie et histoire de l'art à Vienne, Berlin, Leipzig et Zurich. A vingt ans, il se lance dans le mouvement sioniste. A 35 ans, il s'occupe d'histoire et de mystique juives. A 45 ans, il écrit un petit livre de philosophie existentielle « Ich und Du », traduit plus tard en français (cfr *N.R. Th.,* 1938, p. 1133). En 1924 (il a 46 ans), il est chargé d'un cours à l'Université de Francfort sur la science de la religion juive. Il occupe cette chaire jusqu'au déclenchement de la persécution hitlérienne contre les Juifs en 1933. En 1926, il commence avec son ami Franz Rosenzweig une traduction de la Bible : « Die Schrift und ihre Verdeutschung » (15 volumes parus sur les 20 prévus). Pour la biographie de Martin Buber jusqu'en 1929, voir *Enc. Jud.,* IV, col. 1120-1123 et pour sa bibliographie jusqu'en 1949, voir W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon,* vol. I, 1949, p. 155-156.

En 1932, Buber publie son ouvrage le plus important au point de vue exégétique : « Königtum Gottes » (cfr *N.R.Th.,* 1933, p. 824) dont il donne une nouvelle édition en 1936 (cfr *N.R.Th.,* 1937, p. 309). A partir de 1938, on trouve Martin Buber à l'Université juive de Jérusalem, où il est professeur de « philosophie sociale ». En 1944, paraît une édition hébraïque de son « Moïse ». La première édition allemande de ce livre paraît à Zurich en 1948. En 1949, l'écrivain juif revient à des souvenirs d'enfance et de jeunesse en publiant « Die Erzählungen der Chassidim ». En 1950, il fait paraître, encore à Zurich, « Der Glaube der Propheten » (une histoire du prophétisme hébreu depuis Débora jusqu'au Deutéro-Isaïe) et « Zwei Glaubensweisen » : dans ce dernier opuscule, Martin Buber daigne parler de son grand frère Jésus comme d'un authentique prophète d'Israël, dont la doctrine a été hellénisée par Paul de Tarse et le quatrième évangile. Le point de vue n'est pas neuf. Citons encore comme autres publications de Buber : « Israël und Palästina » (1950), « Bilder von Gut und Böse » (1952), « Recht und Unrecht » (1952).

Comme il faut s'y attendre de la part d'un Juif et de Buber en particulier, son exégèse s'avance par des chemins qui lui sont propres. Il ne croit pas à la théorie documentaire du Pentateuque. Il admet bien jusqu'à un certain point que le personnage de Moïse est enfermé dans le buisson fleuri de la légende, mais contrairement à de nombreux critiques, il fait largement confiance aux informations fournies par la Bible pour recomposer une figure historique du grand législateur des Hébreux et retracer son œuvre. A vrai dire, la manière dont il parle de la légende en l'opposant à l'histoire ressemble fort aux considérations que faisait à ce sujet le P. Lagrange dans une note de sa « Méthode historique ». Ecrivant dans un sentiment de vive réaction contre les négations d'un Eduard Meyer, trouvant insuffisants les travaux d'un Hugo Gressmann

et d'un Paul Volz, Martin Buber a présenté un Moïse qui, dans les grandes lignes, se rapproche sensiblement du Moïse tel qu'il a toujours été conçu dans la tradition chrétienne, compte tenu des progrès réalisés par l'exégèse moderne. Mieux vaut cela. G. Lambert, S. J.

A Catholic Commentary on Holy Scripture. Editorial Committee : B. Orchard O.S.B., E. F. Sutcliffe S. J., R. Fuller, R. Russell O.S.B. With a Foreword by the Cardinal Archbishop of Westminster. Edimbourg, Th. Nelson, 1953, 27 × 19 cm., XVI-1312 p., 12 cartes. Prix : 4 guinées.

Un grand et magnifique volume de treize cents pages de texte en petits caractères, disposé sur deux colonnes aux lignes serrées comme celles de ce compte rendu, une « Summa scripturistica » que des exégètes expérimentés offrent à tous ceux qui veulent lire la Bible en éclairant chaque livre, chaque chapitre, chaque verset, à la lumière de la science exégétique actuellement admise dans l'Eglise catholique.

Pour exclure toute confusion, notons que nous avons ici un commentaire à toute l'Ecriture, mais non le texte sacré lui-même. Tout lecteur du « Catholic Commentary » devra en même temps utiliser une traduction de la Bible. La « Douay Version » a servi de base au travail, mais on peut employer aussi l'« Authorized Version » ou la « Revised Version » ou une traduction plus récente, comme la « Westminster Version » ou celle de Monseigneur Knox.

L'œuvre, d'une présentation typographique conforme aux meilleures traditions du livre anglais, est le fruit d'une collaboration de neuf années entre des exégètes appartenant, soit au clergé séculier, soit au clergé régulier : Bénédictins, Dominicains, Franciscains, Jésuites et Rédemptoristes. Parmi les quarante-trois collaborateurs, on trouve Allemands, Américains, Anglais, Australiens, Autrichiens, Canadiens, Irlandais et Maltais : beau symbole de catholicité dans un livre édité en langue anglaise.

On a mis en tête de l'ouvrage une série d'articles d'introduction générale à l'Ecriture : place de la Bible dans l'Eglise du Christ; formation et histoire du Canon des Ecritures; langues, textes et versions de la Bible; histoire de la version de Reims-Douai; les genres littéraires de la Bible; inspiration et inerrance; les sens de l'Ecriture et les principes d'interprétation; la critique biblique et son histoire; traduction anglaise des décrets de la Commission Biblique; géographie physique et politique de la Terre Sainte; histoire des Hébreux et des Juifs; l'archéologie et la Bible; les poids et mesures, la monnaie et le calendrier; Notre-Dame dans les Ecritures; l'élément miraculeux dans les livres sacrés; les apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Viennent ensuite quelques articles introduisant plus spécialement à l'étude des livres de l'Ancienne Alliance : quelle est encore pour nous la signification et l'importance de cette littérature? On trouve de plus l'exposé de la religion d'Israël, une description sommaire des grandes civilisations au milieu desquelles s'est déroulée l'histoire du peuple élu, enfin une chronologie de cette histoire avec un tableau synchronique.

Des introductions particulières précèdent les commentaires des divers groupes de livres : Pentateuque, livres historiques, livres poétiques et sapientiaux, livres prophétiques. Enfin, avant le commentaire de chacun des livres, on trouve une bibliographie et une introduction propres à ce livre. Ces simples indications suffisent, pensons-nous, à laisser entrevoir la richesse de la documentation accumulée dans le « Catholic Commentary ». Remarquons que les bibliographies ne contiennent pas seulement l'indication des ouvrages catholiques.

Une nouvelle série d'articles plus généraux introduit à l'exégèse de la littérature néotestamentaire : histoire de la transmission du texte; le monde juif, le monde païen à l'époque du Nouveau Testament; l'histoire de la critique non catholique des Evangiles; le problème synoptique; la personne et l'enseignement de Notre-Seigneur Jésus-Christ; la foi et la vie chrétiennes aux temps apostoliques; les épîtres du Nouveau Testament; la vie de saint Paul; la doctrine néotestamentaire sur la Parousie; la question des « frères du Seigneur »; la chrono-

logie de la période du Nouveau Testament, depuis les années 40 avant J.-C. jusqu'à l'année 70 après J.-C.

L'exégèse de chacun des livres du Nouveau Testament est aussi précédée d'une bibliographie et d'une introduction particulières.

Avec une remarquable patience, on a dressé, à la fin du volume, un index d'une centaine de pages, disposé en trois colonnes par page et contenant avant tout les noms propres bibliques, mais aussi bien d'autres termes désignant des idées ou des *realia* ayant une importance au point de vue exégétique. Enfin le livre se termine par une douzaine de planches donnant des plans de Jérusalem, des cartes de la Palestine aux diverses époques de l'histoire, ainsi que les cartes de l'Ancien Orient et de la Méditerranée orientale.

Après cette présentation matérielle et plutôt extérieure du « Catholic Commentary », il faudrait encore dire l'esprit dans lequel ont été écrits articles introductifs et commentaires. Le grand nombre des collaborateurs a introduit nécessairement une certaine variété. Mais nous croyons que l'on peut dire sans crainte de se tromper que, dans leur diversité même, les auteurs ont tous été d'accord pour mettre en pratique le vieil adage : « *In necessariis unitas. In dubiis libertas. In omnibus caritas* ». C'est ce qui ressort de l'examen que nous avons fait d'un certain nombre de questions plus essentielles ou plus délicates, comme cela ressort aussi des déclarations faites par les quatre membres du Comité éditorial dans la préface du « Catholic Commentary ».

L'œuvre est une belle affirmation de la vitalité du catholicisme en Angleterre. Nous ne pouvons que souhaiter avec Son Eminence le Cardinal Griffin, archevêque de Westminster, que le « Catholic Commentary on Holy Scripture » rencontre à travers le monde des milliers de lecteurs qui, pour le plus grand bien de leurs âmes, apprécieront sa grande valeur doctrinale et spirituelle.

G. Lambert, S. J.

A. Weiser. — *Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 1-25, 13.* Coll. Das Alte Testament Deutsch, 20. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 24 × 17 cm., 228 p.

Professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Goettingue, M. Arthur Weiser a assumé, avec M. Volkmar Herntrich, la direction de la collection « Das Alte Testament Deutsch » (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 756-757). On constate comment, pour M. Weiser, diriger une collection signifie prendre largement sa part du travail en collaboration : il a donné jusqu'à présent le livre de Job, les Psaumes (en entier) et six petits prophètes (les six autres par K. Elliger). Il publie maintenant la première moitié du livre de Jérémie (I-XXV, 13). Le livre commence directement par la traduction et le commentaire du chapitre premier. L'auteur promet un chapitre de synthèse sur le prophète Jérémie et sur le livre de Jérémie à la fin du second tome qui paraîtra ultérieurement : méthode parfaitement défendable, car ce qu'on appelle « Introduction » n'est après tout, très souvent, qu'une « Conclusion » à l'étude de tout le livre. Comme le commentaire parallèle du Nouveau Testament, « Das Alte Testament Deutsch » veut être une explication de la Bible pour l'église, l'école et la famille : conception sensiblement parallèle à celle de la collection catholique publiée par la Maison Herder de Fribourg : « Die Heilige Schrift für das Leben erklärt ». Pour atteindre le but visé, ces collections évitent les discussions scientifiques difficiles à suivre pour les non-initiés. Cependant, dans une courte préface, M. Weiser avertit que, pour répondre aux vœux émis surtout par ses élèves, il a accentué le caractère scientifique de la présentation, de manière à adapter son livre aux besoins de l'étude. Mais ces renseignements pour spécialistes sont généralement rassemblés dans des notes au bas des pages, si bien que le texte reste parfaitement lisible pour tous. On reparlera du « Jérémie » de M. Weiser, quand aura paru la seconde partie du commentaire. G. Lambert, S. J.

A. Bea, S. J. — *Canticum canticorum Salomonis.* Nova e textu primigenio interpretatio latina cum textu masoretico ac notis criticis et exegeticis edita. Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1953, 24 × 16 cm., VI-66 p.

Le R. P. Bea, qui avait largement collaboré à la nouvelle traduction latine des Psaumes (cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 431-442), avait donné en 1950 une nouvelle traduction latine de l'Ecclésiaste (*N.R.Th.*, 1950, p. 655-656). Il présente une nouvelle version latine du Cantique des cantiques, en annonçant son intention de faire de même pour d'autres livres de la Sainte Ecriture. L'entreprise est courageuse. S'il est hautement souhaitable que l'Eglise latine voie surgir un « *Hieronymus redivivus* » qui lui donne en latin une traduction de la Bible conforme aux exigences actuelles des sciences bibliques, il n'échappe à personne que celui qui veut entreprendre cette tâche se trouve en face d'une difficulté majeure. Saint Jérôme usait d'une langue vivante. Aujourd'hui, le latin est une langue morte. Elle vit tout au plus d'une vie artificielle dans des milieux où ceux qui la parlent et l'écrivent n'ont aucune prétention de le faire comme Cicéron ou saint Augustin. Une traduction nouvelle de la Bible en latin ne pourra jamais être que le travail des « *forts en thème* », suivant l'expression des collégiens. Elle n'atteindra jamais au caractère nuancé, élégant et vivant d'une version allemande, anglaise, française ou italienne. De là, le peu de succès que rencontrent les travaux d'exégèse rédigés en latin. Il faut tenir compte de cette difficulté dans la manière d'apprécier ce genre de travail et c'est une raison de plus de souligner le courage dont font preuve ceux qui l'entreprennent.

Répondant à une suggestion qui lui avait été faite après la publication de son opuscule sur l'Ecclésiaste, le R. P. Bea donne cette fois non seulement une nouvelle version, mais il joint le texte hébreu du Cantique. Cette innovation sera très appréciée pour son caractère pratique. En ce qui concerne la traduction latine, l'auteur nous dit dans sa préface qu'il a suivi la Vulgate plus fidèlement qu'il ne l'avait fait pour la nouvelle version des Psaumes ou de l'Ecclésiaste. Les raisons de cette plus grande fidélité? D'abord, saint Jérôme lui-même a serré de plus près le texte hébreu. Ensuite, le grand usage du Cantique dans la liturgie et les écrits théologiques et ascétiques invitait à réduire au minimum les modifications. Celles-ci n'ont été introduites que là où on les a jugées nécessaires. Principe excellent à tous égards que de conserver le texte de la Vulgate dans toute la mesure du possible. A l'examen, les « corrections » sont encore relativement nombreuses. S'il en est qui s'imposent, il en est d'autres dont on se demande si elles étaient absolument requises. Nous avons en vue des modifications qui semblent n'avoir d'autre but que de se rapprocher d'un certain type de langue dit « *classique* ». Ne vaut-il pas mieux faire confiance à la langue vivante et d'ailleurs parfaitement claire de Jérôme?

Dans les « prolégomènes » sont traitées succinctement les questions de l'interprétation du Cantique, de sa forme littéraire, de son « *honestas moralis* », de son auteur et de l'époque de sa composition, du texte original hébreu et des versions. L'auteur donne pour terminer une brève histoire de l'interprétation depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à nos jours. Celle à laquelle se range le R. P. Bea est la suivante : *au sens littéral, le Cantique est une allégorie qui chante l'amour de Dieu pour l'Epouse.* Cette Epouse est l'Eglise de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si bien que le Cantique chante aussi l'union du Christ avec l'Eglise. Ce sens messianique justifie l'application du Cantique à l'amour du Christ pour chaque âme sainte et en particulier pour la Vierge Marie. Ces deux dernières interprétations ne sont pas des accommodations, on les appellera plutôt des sens conséquents, à moins qu'on ne préfère dire qu'elles appartiennent au sens complet du Cantique, tel qu'il est voulu par l'Esprit Saint. Dans le corps même du livre, on trouve une interprétation appliquée au Christ et à l'Eglise. Notons que le R. P. Bea admet qu'on puisse proposer d'autres interprétations. Il cite, à la fin de ses prolégomènes, celle que défend le R. P. Albert Vaccari, S. J., le vice-recteur bien connu de l'Institut Biblique Pontifical. Cette opinion est résumée dans les termes suivants : « A. Vaccari (1950) duos rivales statuit : simplicem pastorem qui sponsam casto amore amat, et regem potentem cum sua aula qui puellam ad se attrahere vult. Sic significatur pugna quam subire debet Israel (et omnis anima fidelis) ut fidelis maneat Deo suo » (p. 22).

L'auteur traite avec son habituelle prudence et circonspection la question de l'âge et de l'auteur du Cantique. Après avoir cité les arguments pour et contre une haute antiquité, pour et contre l'attribution à Salomon, il s'arrête aux conclusions suivantes : la question de l'âge est aussi incertaine que la question de

l'origine salomonienne. Il semble cependant qu'on puisse dire sans crainte de se tromper que l'œuvre n'a pas été composée à l'époque hellénistique, mais qu'il faut la placer aux temps qui sont antérieurs à l'exil de Babylone.

G. Lambert, S. J.

A. Feuillet. — *Le Cantique des Cantiques.* Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse. Coll. Lectio Divina, 10. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 258 p. Prix : 570 frs.

Au sens littéral, c'est-à-dire au sens connu et voulu par l'Esprit Saint et par l'hagiographe humain, que signifie le Cantique? Chante-t-il des amours simplement humaines? Chante-t-il l'amour de Jahvé pour Israël? Les partisans de la seconde opinion objectent aux tenants de la première que leur interprétation ne rend pas compte de la présence du Cantique parmi les écrits inspirés. Et les premiers répondent aux seconds que rien dans le poème n'indique une allégorie qui, sous le voile des amours humaines, célébrerait l'amour de Dieu pour son peuple. Depuis des siècles, les commentateurs se répartissent entre ces deux groupes dont chacun couche sur ses positions. L'idéal serait de pouvoir établir les points suivants : 1) il y a dans le Cantique des indices qui prouvent que l'intention de l'auteur n'était pas de s'arrêter à des amours humaines; 2) on peut montrer au contraire que sa seule intention était de chanter l'amour de Dieu pour son peuple choisi. Cette démonstration a été essayée par M. A. Robert, P.S.S., professeur à l'Institut catholique de Paris, dans quelques articles et dans la traduction qu'il a donnée du Cantique pour la Bible de Jérusalem (1951). Elle a pleinement convaincu M. André Feuillet, P.S.S., qui non seulement l'a exposée aux lecteurs de la Nouvelle Revue Théologique dans un article paru, l'an dernier : « Le Cantique des Cantiques et la tradition biblique » (*N.R.Th.*, 1952, p. 706-733), mais y a consacré des recherches personnelles, dont il livre les résultats dans le présent volume de la collection « Lectio Divina ».

Pour MM. Robert et Feuillet, il ne subsiste plus le moindre doute au sujet de l'âge du Cantique : M. Robert se montre très ferme et précis. L'auteur écrit à la période persane, se situe dans l'ambiance de Néhémie, donc en 444 ou dans les années qui suivent immédiatement (*Le Cantique des Cantiques,* Bible de Jérusalem, 1951, p. 23).

L'hagiographe a voulu composer, dans le style « anthologique » qui se retrouve dans les écrits postexiliens (par ex. le livre de Job), une allégorie célébrant l'histoire de l'amour de Jahvé pour la terre et le peuple d'Israël. Les expressions dont il use, les images dont il se sert se rencontrent dans la plus ancienne tradition biblique et tout spécialement dans les écrits des prophètes. M. Feuillet consacre un chapitre de son livre à établir le caractère biblique traditionnel des thèmes suivants : Dieu considéré comme l'époux et Israël, comme l'épouse; les images du sommeil et du réveil pour désigner la torpeur ou la vigilance de l'attente eschatologique; la formule « chercher-trouver » dont les prophètes ont fait un usage bien connu pour signifier le service de Dieu; l'attente d'un nouvel Exode, donnée familière aux prophètes exiliens et postexiliens; l'opposition des ténèbres et de la lumière et sa portée eschatologique. Ces données, écrit M. Feuillet, orientent constamment la pensée, soit vers la captivité, soit vers les souffrances et les espérances de la communauté postexilienne. L'auteur en signale d'autres encore qui renvoient au même contexte historique et psychologique : la montagne de Béter (II, 17) serait la montagne de l'Alliance (d'après *Genèse,* XV) et la montagne de la myrrhe avec la colline de l'encens désignerait le temple de Jérusalem. Si l'on suit M. Feuillet dans le détail de l'interprétation, il est clair qu'on doit lui donner raison quand il affirme que ce système d'exégèse exclut définitivement l'hypothèse de poèmes originairement profanes auxquels on aurait attribué, après coup, une portée religieuse allégorique. M. Feuillet se livre ensuite à l'analyse du Cantique et s'efforce d'y discerner l'écho des souffrances, des déceptions, des préoccupations (oracles non réalisés) et des espérances eschatologiques de la communauté postexilienne. Dans les cinq poèmes distingués par M. Robert (cfr sa traduction, p. 26), M. Feuillet découvre une progression historique : les deux premiers visent une situation antérieure à l'édit de Cyrus; au commencement du troisième, la restauration est en marche, mais on

attend qu'elle se réalise parfaitement, ce qui ne se produit que par un acte de la toute-puissance divine. « L'immense miséricorde de Yahvé à l'endroit de son épouse infidèle, tel est, suivant les termes de M. Feuillet, le sujet unique du Cantique. Cette miséricorde se manifeste d'une double façon : d'abord elle ne se lasse pas d'attendre l'épouse coupable ; elle ne cesse même pas de la visiter et de la solliciter doucement au sein de ses épreuves pour lui montrer que l'amour divin demeure inchangé et qu'il n'attend que la conversion totale pour accorder le salut et se donner en plénitude. Et comme la bien-aimée se révèle incapable de sortir par elle-même de sa torpeur, Yahvé lui accorde finalement la grâce du parfait réveil spirituel. Ce n'est pas tout : Dieu pousse la condescendance jusqu'à oublier complètement les péchés du passé et à traiter avec elle comme s'il s'agissait d'un premier amour » (p. 122). L'auteur consacre le chapitre suivant de son livre aux précurseurs du Cantique, les prophètes Osée, Jérémie, Ezéchiel et Isaïe (XL-LXVI) qui ont développé dans leur théologie l'allégorie du mariage de Yahvé avec Israël. Enfin il cherche à prouver la fécondité et l'objectivité de la méthode des parallélismes en l'appliquant à des textes qui, à son avis, ne sont pas sans relation avec le Cantique : Isaïe, XXVI, 19, les psaumes XLV et LXXII, sans parler d'autres textes difficiles et discutés : le Serviteur de Yahvé, le livre de Jonas, le Fils de l'homme dans Daniel ou même l'eschatologie du Nouveau Testament.

La méthode de MM. Robert et Feuillet est séduisante. Si elle n'a pas partout le même degré de probabilité, elle constitue l'essai le plus intéressant et le plus méritoire qu'on ait tenté depuis longtemps pour sortir de l'impasse où reste enlisée l'exégèse du Cantique. Méthode légitime, puisqu'elle consiste à expliquer les textes par le contexte biblique. Méthode qui s'impose, si le Cantique appartient au style « anthologique ». Les résultats seront-ils définitifs? Résisteront-ils à l'épreuve du temps? L'avenir le dira. G. Lambert, S. J.

C. Hauret. — *Les adieux du Seigneur. S. Jean XIII-XVII.* Paris, Gabalda, 1951, 19 × 12 cm., 368 p.

Professeur au Grand Séminaire de Luçon (Vendée), M. l'abbé Charles Hauret, qui avait publié en 1936 une thèse de doctorat appréciée, sur saint Athanase et le dogme de Nicée (cfr *N.R.Th.*, 1937, p. 419-420), avait abordé dernièrement avec succès le problème des « Origines », tel qu'il se pose dans Genèse I-III (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 650). Il nous donne maintenant un essai d'exégèse des chapitres XIII-XVII du Quatrième Evangile. L'ouvrage est divisé en deux sections principales. La première (192 pages) contient une traduction nouvelle des cinq chapitres avec un commentaire doctrinal et spirituel. Dans l'autre (176 pages), on trouve la bibliographie, les notes de critique littéraire et d'exégèse, un index biblique, une liste alphabétique des quelque 200 auteurs cités et une table analytique des principales idées rencontrées au cours de l'étude. Le fait que l'annexe soit presque aussi longue que le corps de l'ouvrage s'explique par la préoccupation qu'a eue l'auteur de ne pas distraire l'attention de son lecteur, tandis qu'il se livre à une pieuse méditation du « testament d'amour » du Maître, suivant les termes de M. Hauret. Dans la pensée de l'auteur, ce lecteur sera d'abord le prêtre, l'âme consacrée à Dieu, mais aussi le laïc généreux qui travaille dans le monde à l'extension du règne de Dieu. La dédicace du livre : « A la Mémoire de Michel Favreau, Prêtre-Docker, qui, selon la consigne du Seigneur a servi ses frères jusqu'à la mort », son sous-titre : « Charte de vie apostolique », disent déjà clairement dans quel esprit M. Hauret a accompli son travail. Il s'en explique dès le premier chapitre : « Deux gestes encadrent les conversations de Jésus avec ses Apôtres. Un geste d'humble service (XIII, 1-20) : le Seigneur, en tenue d'esclave, lave les pieds de ses propres serviteurs. Un geste de prière (XVII) : le Souverain Prêtre, les yeux levés au ciel, intercède. On dirait que le Maître tient à ancrer profondément dans l'âme des premiers pasteurs la conviction que leur mission consiste essentiellement à se dévouer et à prier, à se tourner à la fois vers les hommes et vers le Père. Gestes canoniques, dans toute la rigueur du terme, car ils « règlent » le comportement de ceux qui perpétuent, ici-bas, la présence du Christ-Prêtre *donec veniat*. Entre ces deux attitudes normatives, l'évangéliste insère les entretiens

qui accompagnèrent la première ordination, les effusions de l'Ami au milieu de ses amis. Nous y chercherons les grandes lignes de force autour desquelles pourrait s'organiser une spiritualité sacerdotale ». « Qui quaerit, invenit », dit l'Evangile. Le prêtre, le futur prêtre, qui, à la suite de M. Hauret, cherchera dans ces chapitres célèbres, une spiritualité répondant aux besoins de notre temps, ne manquera pas de l'y découvrir. Traduction et commentaire n'ont d'autre prétention que d'atteindre d'aussi près que possible le sens littéral du texte évangélique, ce qui signifie goûter dans toute sa vérité et sa profondeur le sens théologique et doctrinal des paroles inspirées. Les notes nombreuses rejetées dans la seconde partie du livre prouveront au lecteur que l'auteur n'a rien négligé pour atteindre le but qu'il s'était proposé. « Malheur à la science qui ne se tourne pas à aimer ». Celle de M. Hauret est ici consacrée entièrement à l'amour du Maître et de ses frères dans le sacerdoce.

G. Lambert, S. J.

J. Bonsirven, S. J. — *L'Apocalypse de saint Jean.* Traduction et commentaire. Coll. Verbum Salutis, XVI. Paris, Beauchesne, 1951, 18 × 12 cm., 346 p.

La grande difficulté d'interprétation de l'Apocalypse est d'unir une exégèse *historique* aussi rigoureuse que possible (s'efforçant de comprendre ce livre si obscur à la lumière de l'Ancien Testament et des écrits du judaïsme contemporain) à une intelligence *spirituelle* de la prophétie (la rendant éclairante et bienfaisante pour un chrétien d'aujourd'hui). Il est permis de penser que la réussite parfaite de cette double interprétation n'a jamais encore été obtenue jusqu'à ce jour; le P. Bonsirven s'en rend compte et ne se flatte pas d'avoir résolu ce problème difficile : « Aucun interprète raisonnable, dit-il p. 56, n'osera se flatter d'avoir déchiffré toutes les énigmes et il reconnaîtra combien conjecturales et provisoires sont ses explications ». L'auteur n'a pas visé à tracer des voies nouvelles dans l'exégèse de l'apocalypse; il présente objectivement, selon l'esprit de la collection, les opinions catholiques jusqu'ici proposées et choisit entre elles; il ne s'attend pas à ce que son choix rallie tous les suffrages; nous ne ferions pas nôtre son adhésion au système de la « récapitulation », qui considère comme *simultanées* les trois grandes séries des sept sceaux, des sept trompettes, des sept coupes, non plus que son interprétation du « règne de mille ans ». Mais les opinions choisies sont bien exposées et judicieusement défendues. Nous avons beaucoup apprécié l'effort du P. Bonsirven pour mettre constamment en relief la valeur religieuse actuelle de l'Apocalypse; parfois cependant nous avons regretté que l'application spirituelle ne naisse pas plus naturellement de l'exégèse littérale. Le commentaire est approfondi, bien informé, sans toutefois manifester toujours cette grande maîtrise du sujet, habituelle ailleurs au P. Bonsirven; mais qui pourrait avoir dans l'état actuel de nos connaissances pleine maîtrise d'un tel livre qui nous reste si fermé sous tant d'aspects? On sera particulièrement reconnaissant à l'auteur de sa longue et solide introduction de 75 pages, comportant 4 chapitres : Le genre littéraire. — Contenu et plan du livre, sa composition, son unité. — Destinataires et but. Principes d'interprétation. — Questions d'authenticité et de canonicité. J. Levie, S. J.

THEOLOGIE FONDAMENTALE

G. Söhngen. — *Die Einheit in der Theologie.* Gesammelte Abhandlungen. Aufsätze, Vorträge. Munich, K. Zink, 1952, 24 × 16 cm., XII-432 p. Prix : broché, 24 marks; relié, 26 marks.

A l'occasion de ses soixante ans, G. Söhngen a permis qu'on recueille en un volume les divers articles ou conférences qu'il a consacrés depuis plusieurs années aux problèmes de la théologie fondamentale. L'initiative de ses amis est heureuse, car la plupart de ces essais intéressants, parus avant et pendant la guerre sont d'un accès difficile. Signalons son étude sur la notion de théologie dans le Proslogion de saint Anselme (1938-1939); deux études sur saint Augustin :

l'une de 1930 sur les Confessions et l'autre récente « Science et Sagesse » ; divers articles publiés dans « Wissenschaft und Weisheit » et « Catholica » sur la Révélation, l'analogie (controverse avec K. Barth), foi et miracles (fondement biblique de l'Apologétique chrétienne) ; l'excellent essai sur « Tradition et Prédication apostolique » paru dans le Festgabe pour le Cardinal Faulhaber et d'autres contributions plus récentes : « L'essence du christianisme », « Le christianisme de Goethe » (Festschrift K. Adam), « L'esprit de la foi et celui de la science ». Ce volume, fort utile aux théologiens de métier, se termine par une liste des publications nombreuses de l'auteur, dont on doit admirer le travail de pionnier en ces délicates questions de fondamentale, un des secteurs les plus ingrats et les plus importants de la problématique contemporaine. G. Dejaifve, S. J.

A. Oepke. — *Das neue Gottesvolk. In Schrifttum, Schauspiel, bildener Kunst und Weltgestaltung.* Gütersloh, Bertelsmann, 1950, 23 × 16 cm., 524 p. Prix : 28 marks.

L'idée de l'Eglise comme peuple de Dieu est un thème essentiel dans la Révélation du Nouveau Testament. Après avoir établi cette thèse par une analyse préalable du V^e^ livre d'Esdras, de l'Epître de Barnabé et de l'Epître aux Hébreux (et subsidiairement de l'Apocalypse), l'auteur en poursuit la démonstration en étudiant le développement de cette notion biblique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, l'Eglise primitive, le moyen âge et Luther et en soulignant, à mesure, la controverse qui n'a cessé d'opposer le véritable Israël de Dieu à la synagogue dans sa prétention à être à lui seul l'héritier des promesses. Les meilleurs chapitres de l'ouvrage sont sans conteste ceux que l'auteur consacre à l'Ancien Testament : exégète érudit et pénétrant, il nous donne un exposé remarquable de la notion de peuple élu dans le Deutéronome, où elle trouve son expression parfaite, chez les Prophètes où s'amorce la distinction entre un concept national et un concept religieux du Qahal Jahvé et dans le judaïsme postexilien où, en face d'un universalisme persistant, elle tend à se durcir en Synagogue. Les chapitres sur le même thème dans la prédication de Jésus, de la communauté primitive, de saint Paul et de saint Jean sont également d'une belle venue. On notera en particulier que l'auteur reconnaît l'authenticité et l'historicité de Mt., XVI, 17-19, à propos de laquelle il a écrit récemment dans les *Studia theologica* d'Upsala un article très intéressant. Toutefois, partageant en cela les idées de Harnack et moins fidèle aux leçons de l'histoire qu'il ne le fut à celles de l'exégèse, l'auteur admet, sans preuves, que cette vérité néotestamentaire s'est aussitôt corrompue dans le christianisme des premiers siècles et, par un processus inéluctable, s'est transformée au moyen âge en sa contrefaçon juive avec cette Eglise-Etat, contre laquelle Luther s'est insurgé et qu'il a voulu — en vain — ramener à la pureté de la révélation chrétienne. L'auteur témoigne en ces derniers chapitres d'une singulière méconnaissance de la réalité catholique, dont il identifie le sacramentalisme à une sorte de magie et qu'il ne semble guère connaître qu'à travers l'optique de la polémique protestante. En dépit de ces défauts, qu'on ne peut que regretter, l'ouvrage, fruit de longues années de recherches et qui nous présente en une vue synthétique tout l'effort de l'exégèse indépendante vers une redécouverte de la vérité centrale de la Révélation, constitue une contribution importante à un renouveau ecclésial au sein du protestantisme et l'auteur en esquisse, dans sa conclusion, les principales incidences dans le domaine international et le mouvement oecuménique. G. Dejaifve, S. J.

H. Schlier et V. Warnach. — *Die Kirche im Epheserbrief.* Coll. Beiträge zur Kontroverstheologie, n° 1. Munster, Aschendorff, 1949, 20 × 14 cm., 114 p. Prix : 4,80 marks.

Deux exégètes de renom, l'un protestant, l'autre catholique, se penchent sur le mystère de l'Eglise à la lumière de l'Epître aux Ephésiens. Si Dom Warnach, dans le commentaire très dense qu'il donne de l'Epître, préfère apporter le témoignage de la Tradition catholique (il cite abondamment les Pères de l'Eglise et les exégètes, anciens et modernes, les plus notoires, dont il cherche à concilier, selon son habitude, les interprétations divergentes par sa règle du sens polyva-

lent : p. ex. à propos du « plérome »), H. Schlier, complétant son étude de 1930, à la thèse de laquelle il reste fidèle à propos de l'influence du mythe gnostique sur les conceptions principales de saint Paul, souligne cependant, avec force, le caractère « révélé » et « ecclésiastique » de cette épître. Il n'en est que plus intéressant de constater l'accord de la tradition catholique et de l'exégèse indépendante sur la structure paulinienne de l'Eglise, Corps pneumatique du Christ et à la fois organisme visible, sacramentel et juridique, institué par Dieu selon le Conseil éternel de sa Sagesse pour le salut de l'humanité. G. Dejaifve, S. J.

Festschrift für Karl Adam. Abhandlungen über Theologie und Kirche. Hrsgb. v. M. Reding, in Verbindung mit H. Elfers u. F. Hofmann. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1952, 23 × 17 cm., 320 p. Prix : 25,80 marks.

Cet hommage à Karl Adam pour son 75me anniversaire réunit quelques études de théologie et de pastorale écrites par des spécialistes des domaines où s'est déployée avec le succès que l'on sait l'activité littéraire du grand théologien allemand. Citons, sur l'Eglise, les articles de Mitterer, « Christus und Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib » ; de Congar, « Ecclesia ab Abel » (étude patristique et scolastique de ce thème et incidences théologiques) ; du chan. Aubert, « Documents concernant le tiers parti au concile du Vatican » ; de J. Leclercq, « Perspectives de chrétienté nouvelle » ; à propos des sacrements, de K. Rahner, « Zur Theologie der Busse bei Tertullian » ; un aperçu des dernières recherches sur la « Traditio apostolica d'Hippolyte de Rome », par H. Elfers ; de J. Betz, « Der Abendmahlskelch im Judenchristentum » ; un article de F. Hofmann sur la mariologie d'Augustin ; de M. Knoll, « Thomismus und Skotismus als Standestheologien » ; enfin, outre deux articles sur la phénoménologie religieuse de M. Pflieger, « Vertus théologales comme forces de la Vie et de l'histoire » et de J. Mouroux, « Sur la possibilité de l'expérience chrétienne », trois esquisses historiques sur le christianisme de Goethe (Söhngen), la position religieuse de Nietzsche dans les années 1866-1871 (M. Reding) et le P. Odilo Rottmanner (H. Lang). Une liste complète des écrits de K. Adam termine ce volume de Mélanges, où contrairement à une loi de ce genre littéraire qui fleurit à notre époque, on semble avoir visé davantage la qualité que le nombre des collaborateurs. G. Dejaifve, S. J.

O. Leroy. — *Miracles.* Coll. Questions disputées. Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 19 × 12 cm., 152 p. Prix : 39 frs.

Cette étude, dans son ensemble, nous paraît excellente. Quant à la doctrine, l'auteur insiste, avec combien de raison, sur la nécessité de considérer le miracle dans le contexte religieux où il fait figure de signe. (On lira surtout à ce propos les chapitres X et suivants : la discussion menée avec une verve de bon aloi entre un « naturaliste » et un « surnaturaliste »). Quant aux faits analysés et critiqués, ceux-ci, pour la plupart, ont été choisis avec prudence et sagacité. Le cas de M. Dubillot, celui de l'abbé Fiamma sont certes à ranger parmi les guérisons non suspectes d'influences émotives et nerveuses. On regrettera peut-être que l'auteur ne se soit pas borné à l'examen de ces quelques guérisons qui portent le cachet de leur authenticité miraculeuse et qu'il se soit étendu aussi sur d'autres phénomènes comme celui de « la présence d'argent » (p. 72 et s.), et celui des prédictions (p. 93 et s.). Ces cas exigeraient, à eux seuls, un traitement spécial. Encore, se borne-t-il à montrer — et à juste titre — que des faits semblables ne sont ni impossibles, ni invraisemblables.

De ce travail intelligent et consciencieux, nous extrayons ces quelques lignes qui donnent à réfléchir : « Pourquoi le miracle parfait serait-il celui qui écrase la nature et non celui qui la côtoie dans la mesure du possible? La nature n'est pas un adversaire pour la puissance miraculeuse, c'est une servante » (p. 56). Et encore : « Il est bien, vraiment, que le miracle reste discret. C'est une parole destinée à ceux qui s'approchent humblement, qui sont attentifs et d'oreille fine » (p. 57). F. Taymans, S. J.

G. Crespy. — *La guérison par la foi.* Coll. Cahiers théologiques, 30. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1952, 24 × 16 cm., 56 p. Prix : 3 frs suisses.

Il s'agit ici de la guérison dans les Evangiles. En conclusion : « La guérison n'est pas l'acte de puissance gratuit par lequel Dieu rappellerait aux hommes qu'il est le Seigneur du monde tout en leur laissant, de temps en temps, la faculté d'en douter. Elle n'est ni le produit d'une « force morale » immanente que la prière ferait mystérieusement surgir, ni l'exercice arbitraire d'un « pouvoir divin » normalement absent du monde : elle est un signe que Dieu adresse aux siens, quand il le veut et comme il le veut, pour confirmer la vérité — déjà admise et confessée — de sa promesse » (p. 43). Rien de plus juste : par une analyse très soignée des miracles évangéliques, l'auteur a établi solidement la vérité de sa thèse. Et elle entraîne, il ne le montre pas moins fortement, la condamnation d'un sécularisme inavoué trop fréquent chez les chrétiens : ils ne croient plus assez que la maladie est « un domaine où toute la Bible nous montre que Dieu veut être chez lui » (p. 43). « Notre répugnance à prier *vraiment* pour les malades n'a-t-elle pas là sa source? » (p. 45). Mais pourquoi l'auteur écrit-il en des termes beaucoup trop généraux que la guérison opérée par Jésus n'est pas du même ordre que les guérisons « miraculeuses » contemporaines ou passées (p. 23)? Bien des miraculés d'aujourd'hui, et bien des témoins du miracle l'entendent comme un signe, qui leur est donné, du Royaume; et pour eux aussi « les guérisons disent à leur manière que Jésus est bien la réponse de Dieu à la peine des hommes » (p. 24).

L. Malevez, S. J.

ORIENT CHRETIEN

Fr. Dölger et A. M. Schneider. — *Byzanz.* Coll. Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Band 5. Berne, A. Francke Verlag, 1952, 24 × 16 cm., 328 p. Prix : 24,80 frs.

Le *Byzanz* des prof. Dölger (Munich, l'éminent directeur de la *Byzantinische Zeitschrift*) et Schneider (Wurzbourg) pourrait s'intituler en sous-titre : Aperçu d'ensemble sur les progrès accomplis de 1938 à 1950 dans le domaine des études byzantines. Il n'est personne qui ne saisisse immédiatement la valeur documentaire d'un tel répertoire où sont recensés les quelque quinze cents ouvrages ou articles constituant sinon la totalité, du moins les principales productions parues dans ce domaine, durant cette grosse décade, en Europe tant occidentale qu'orientale (U.R.S.S. et pays balkaniques en particulier). On songe assez immédiatement en le parcourant à ces *Uebersichte* de cinq ou dix ans d'études sur tel auteur ou tel secteur des études classiques qui paraissaient régulièrement dans les *Jahresberichte über die Fortschritte der Altertumswissenschaften* (Bursian), au temps de sa splendeur et constituaient un de ses intérêts majeurs. Le présent Bericht coïncide assez exactement par son extension chronologique (325-1453) et les matières analysées : histoire, dans ses ramifications les plus variées, littérature et langue (Dölger), art chrétien et byzantin en toutes leurs expressions (Schneider), avec le champ bibliographique de la *Byzantinische Zeitschrift.* Parmi les caractères essentiels de la civilisation byzantine, qui l'opposent à la civilisation antique, les critiques modernes sont assez unanimes à compter l'empreinte profonde du christianisme. On ne s'étonnera donc pas de trouver dans ce répertoire, tout comme dans la bibliographie critique de la *Byzantinische Zeitschrift* elle-même d'ailleurs des secteurs entiers consacrés aux doctrines théologiques, à l'histoire ecclésiastique, à la littérature patristique, aux institutions ecclésiastiques, à l'art et à l'archéologie chrétiens, qui en font le meilleur recueil d'information récente sur tout le christianisme oriental de civilisation byzantine ou soumise à son influence pour la période de 325 à 1453; plus de six cents numéros, à en juger par un rapide calcul. Pour ceux à qui son prix assez élevé rendrait la *Byzantinische Zeitschrift* inaccessible (malgré son utilité documentaire incontestable pour nos études), le présent répertoire sera doublement précieux, tant pour la bibliographie elle-même qu'il fournit, que pour son groupement méthodique par matières et les appréciations critiques qui la commentent.

Ch. Martin, S. J.

Mélanges Henri Grégoire. T. III. ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ. Coll. Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, XI (1951). Bruxelles, Secrétariat des Editions de l'Institut, 1951, 25 × 17 cm., VIII-608 p. Prix : 600 frs.

Le troisième volume des *Mélanges Grégoire* (= tome XI de l'*Annuaire de l'Institut de philol. et d'hist. orientales et slaves*) présente les mêmes caractéristiques générales que les deux précédents (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 329-330; 1952, p. 435) : nombre considérable d'articles, et grande variété de sujets traités. Pas plus qu'alors nous ne pouvons tout citer mais nous insisterons davantage sur quelques articles qui touchent de plus près à nos disciplines. P. 113-128 : Dupont-Sommer, A., *Remarques sur la « lamelle Virolleaud »* : Défend la thèse présentée dans son ouvrage *La Doctrine gnostique de la lettre Waw d'après une lamelle araméenne inédite* contre les objections ou interprétations formulées par del Medico et Gordon. D'après ce dernier, en effet, « la lettre *waw* n'est nulle part mentionnée dans l'inscription et par conséquent la thèse selon laquelle le texte concerne la doctrine gnostique sur la lettre *waw* doit être abandonnée ». P. 168-177 : Janssens, H. F., *Haymōnūthō chez les logiciens syriens* : Le mot signifie ordinairement « croyance » ou « foi » et de ce fait est entré dans la terminologie courante *théologique*. Mais il a aussi une double signification *philosophique* moins fréquente et dès lors moins remarquée : tout d'abord celle de *jugement* par opposition à la simple appréhension, ensuite celle de *démonstration*. Le mot paraît être traduit du grec πίστις utilisé, moins par Aristote lui-même que par ses commentateurs Jean Philopon, Ammonius, Thémistius, par exemple, pour exprimer les mêmes significations. P. 185-194 : Lallemand, J., *Les préfets d'Egypte pendant la persécution de Dioclétien* : Grâce aux papyrus, l'auteur parvient à doubler le nombre de préfets recensés jusqu'à présent pour cette période (303-313), les faisant passer de trois à six. Un de ces gouverneurs était le fameux Hiérocles, grand persécuteur des chrétiens. P. 245-268 : Maricq, A., *Les débuts de la prédication de Mani et l'avènement de Sahpūhr I* : Il y a lieu de se faire une idée différente de celle reçue jusqu'à présent au sujet des premiers contacts entre Mani et Sahpūhr I : Ce n'est pas presque immédiatement après son accession au trône que Sahpūhr invita Mani à comparaître devant lui mais « quelques années » après, Mani ayant déjà entre-temps largement répandu sa doctrine tant aux Indes qu'en Perse. P. 269-282 : Mathieu, M., *Sur la date des Gesta Roberti Wiscardi.* Contre l'opinion moderne (Wilmans, Krumbacher) qui place cette œuvre entre 1099 et 1111, il y a lieu de maintenir l'ancienne (*Hist. littér. de la France,* p. ex.) que cette œuvre a été composée avant la fin de la première croisade, donc avant août 1099 (en 1098 pour l'auteur). P. 301-322 : Pertusi, A., *La fortuna di Boezio a Bizanzio.* Aperçu d'ensemble sur les traductions anonymes de Boèce entreprises à partir de 1300 et leur place dans la vie littéraire de Byzance. Ces traductions sont dues principalement à Maxime Planudes (peut-être aussi Manuel Holobolos pour ce qui est du *De differentiis topicis* et le *De hypotheticis syllogismis*), à Procoros Cydones, et à Manuel Calecas (De Trinitate). L'auteur souligne en passant la valeur relative des éditions actuelles de ces textes grecs dont les éditeurs ont été loin d'utiliser l'ensemble de la tradition manuscrite conservée. P. 323-340 : Richard, M., *La lettre « Confidimus Quidem » du pape Damase* : Cette lettre est conservée en latin et en grec. Ses traductions latines, à l'exception d'une seule conservée par un manuscrit de Vérone, sont certainement des traductions faites sur le grec. Or l'original de cette lettre a été certainement écrit en latin. La tradition de Vérone représenterait-elle cet original ou ne serait-elle qu'une traduction latine différente des autres, faite également sur le grec? Dom Coustant tenait cette dernière hypothèse et les critiques modernes comme Parmentier l'ont généralement maintenue malgré l'avis contraire de Schwartz, en 1904 : M. Richard reprend l'examen du problème pour aboutir, par une démonstration personnelle très poussée, à des conclusions apparentées à celles de Schwartz. Ch. Martin, S. J.

Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum. Boston, Mass., The

Byzantine Institute, 1950, 28 × 23 cm., XII-574 p. et XXXVI planches. Prix : 600 frs b.

Les *Coptic Studies* dédiées à la mémoire de W. E. Crum († 1944), un des plus grands coptisants de notre époque, ont paru dans une revue spécialisée, le *Bulletin of the byzantine Institute,* ce qui risque de laisser dans l'ombre l'importance exceptionnelle de ce recueil pour les études de la théologie et de l'antiquité chrétiennes. Pour qui sait l'étroite connexion entre la civilisation copte : langue, littérature, arts, mœurs, histoire, etc. et le christianisme, cette importance n'aura rien de surprenant. Mais tous n'en sont pas encore là. Les *Coptic Studies* se subdivisent en trois sections : I. Literature, Philology, Manuscripts. II. Texts. III. Art and Archaeology. Partout nos études sont largement représentées, au point que dans les lignes qui suivent, nous ne pourrons attirer l'attention que sur un *choix* d'articles particulièrement intéressants. P. 49-60 : Guillaumont, A., *La recension copte de l'« Asceticon » de l'abbé Isaïe.* Reconstitution d'après les fragments conservés de cette recension copte des écrits ascétiques mis sous le nom du moine Isaïe (traduction latine dans Migne, *P.G.,* XL, 1105-1206). Il ne saurait faire de doute... que l'auteur des traités ascétiques est bien le moine Isaïe, mort près de Gaza en 488 et connu par des ouvrages monophysites conservés en syriaque... La recension copte de l'*Asceticon* oblige à identifier le moine palestinien du V^e^ siècle, auteur de ces écrits ascétiques, avec l'Isaïe des *Apopthtegmes* de la recension alphabétique. P. 91-154 : Puech, H.-Ch., *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte* (Premier inventaire et essai d'identification) : Très long article, et d'une importance exceptionnelle, décrivant et analysant, selon les possibilités actuelles, les volumes d'une véritable bibliothèque gnostique découverte en 1946 dans la région de Nag-Hammadi. L'auteur décrit les écrits contenus dans les onze volumes reliés et les deux lots de feuillets privés de leur couverture qui constituent cette bibliothèque. Ces écrits sont au nombre d'une cinquantaine, la plupart inconnus à ce jour. Pour se rendre compte du contenu et de la valeur exacte de ces ouvrages, il faudra sans doute attendre leur publication, mais il paraît difficile de croire que leur étude n'apportera pas d'importantes lumières pour notre connaissance du gnosticisme ancien (II^e^-III^e^ siècles), et fournira un appoint considérable à l'étude des sources de l'*Adversus haereses* d'Irénée et des *Philosophoumena* d'Hippolyte. Il s'agit donc là d'une découverte d'importance exceptionnelle comparable si pas supérieure à celle des écrits manichéens de Chester Beatty en 1930, ou encore à celle de Toura, en 1941, qui nous livra des inédits d'Origène et de Didyme, ou encore à celle, plus récente, des manuscrits du désert de Juda. — P. 189-214, Steindorff, Georg, *Bemerkungen über die Anfänge des koptischen Sprache und Literatur.* Vue d'ensemble sur les premiers développements de la langue et de la littérature coptes, où l'accent est fortement placé sur les influences ecclésiastiques et religieuses. P. 245-250 : Barns, John W. B., *Bodleian Fragments of a sa'idic Version of the Acta Pilati.* P. 255-263 : Doresse, Jean, *Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée,...* (Porphyre, *Vie de Plotin,* § 16) : Il s'agit aussi dans cet article de la découverte des manuscrits gnostiques de Haute-Egypte dont M. Puech avait donné plus haut un aperçu général. Le déchiffrement du lemme d'un de ces manuscrits permet de croire qu'il contient les Apocalypses de Zoroastre et de Zostrien dont il est parlé dans la Vie de Plotin par Porphyre. D'autres traités mentionnés dans cette citation de Porphyre paraissent faire aussi partie de la Bibliothèque. Celle-ci nous révélerait donc presque toutes les œuvres mentionnées par Porphyre, et dont nous ne possédions plus jusqu'ici que de rares éléments. Et ce n'est là qu'une partie assez mince encore de ce trésor, qui manifeste l'intense vie du gnosticisme en Egypte aux II^e^-III^e^ siècles. « La bibliothèque de Chénoboskion... est une des plus extraordinaires trouvailles de papyrus dont on puisse rêver ». — P. 287-304 : Garitte, Gérard, *Constantin, évêque d'Assiout.* Etude sur les œuvres (surtout des homélies) et la vie de cet évêque égyptien, un des plus en vue semble-t-il, à la veille de l'invasion arabe. P. 305-317 : Hatch, William H. P., *Three hitherto unpublished Leaves from a Manuscript of the Acta Apostolorum apocrypha in bohairic.* P. 319-337 : Husselman, Elinor M., *The Martyrdom of saint Phocas and the Dying Prayer of Athanasius.*

Fragment from a coptic Papyrus Codex. P. 365-415 : Malinine, Michel, *Fragment d'une version achmimique des Petits Prophètes.* P. 417-420 : de Lacy O'Leary, *The Coptic Theotokia.* P. 449-477 : Frolow, A., *L'église rouge de Peruštica.* Etude archéologique de cette église de Thrace et sa place dans l'histoire de l'architecture chrétienne. P. 495-500 : Monneret de Villard, Ugo, *Una chiesa di tipo georgiano nella necropoli tebana.*

Ch. Martin, S. J.

M. A. Kalinderis. — Τὰ λυτὰ ἔγγραφα τῆς δημοτικῆς βιβλιοθήκης Κοζάνης, 1676-1808. Coll. Δημοσιεύματα δημοτικῆς βιβλιοθήκης Κοζάνης. Ἀριθμ. 2. Thessalonique, Ἑλληνίκη Ἰατρική, 1951, 25 × 18 cm., XVI-160 p., 8 p. de planches.

D. Lolis. — Αἱ θρησκευτικαὶ ἰδέαι τοῦ Νεοφύτου Δούκα. New-York, Cosmos, 1949, 24 × 15 cm., 224 p. Prix : 4 dollars.

1. Nous signalons à l'attention des spécialistes de l'histoire ecclésiastique de Grèce cette édition de documents puisés dans les anciennes archives des diocèses de Servia et Kozani, et appartenant aujourd'hui à la Bibliothèque publique de Kozani. Leurs dates s'échelonnent entre 1676 et 1808. La plupart sont des lettres, écrites par les évêques de cette éparchie ou adressées à eux, correspondance assez abondante, puisqu'elle est ici rassemblée sous 89 numéros distincts. C'est là une documentation d'archives, de première main, vivante, que recevront avec faveur les historiens de la ville et du diocèse de Kozani.

2. Dans le même champ des études ecclésiastiques grecques modernes, signalons encore la monographie consacrée par M. Lolis, aujourd'hui professeur à l'Académie de pédagogie Marasleios à Athènes, à un grand penseur grec, Neophytos Doukas († 1845) qui fut, en même temps qu'un érudit, philosophe et théologien de talent, un des promoteurs les plus écoutés et respectés du renouveau spirituel et national de la Grèce après la libération de ce pays du joug turc. Cette monographie qui fut présentée d'abord comme thèse doctorale à Athènes, traite des idées religieuses de Doukas. Après une brève introduction sur la vie et les œuvres de Doukas, en particulier sa correspondance, elle analyse successivement sa doctrine théologique, morale, canonique, liturgique et enfin sa conception et sa position vis-à-vis de l'Eglise grecque. Ch. Martin, S. J.

PHILOSOPHIE

L. Stefanini. — *Itinéraires métaphysiques.* Introd. et trad. par J. Chaix-Ruy. Coll. Philosophes italiens. Paris, Aubier, 1952, 19 × 12 cm., 126 p.

Qu'ils suivent les chemins de l'art, de la forme (que tente vainement de désagréger l'existentialisme), de la vérité ou de la personne, ces itinéraires convergent tous vers un personnalisme métaphysique, psychologie rationnelle débouchant sur une théologie rationnelle (p. 8). L. Stefanini souligne fortement la valeur de la raison humaine. Profondément marquée par la philosophie traditionnelle (cfr la notion de substance), sa pensée est très ouverte aux tendances contemporaines (cfr une heureuse mise au point de la distinction entre l'en-soi et le pour-soi, ou de la notion heideggerienne de vérité : celle-ci est *et* dévoilement *et* adéquation).

Certaines formules peuvent être critiquées (par exemple « j'expérimente en moi la création », p. 114, ou même, p. 117, le sens ambigu de l'adverbe « nécessairement », qui pourrait compromettre, contre le gré de l'auteur, la gratuité totale du surnaturel). Mais sa philosophie est bien une métaphysique de l'être. Elle souligne la réalité de la nature qui n'est pas évacuée, mais assumée par l'entrée de l'homme dans la vie surnaturelle. La traduction est parfaite, ainsi que l'introduction de J. Chaix-Ruy, un ami qui présente de manière très pénétrante, condensée et pourtant claire et vraiment avenante, la pensée de son ami.

A. Hayen, S. J.

Fr. Walder. — *L'existence profonde. Le souvenir. L'instant. L'espérance.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 330 frs.

Malgré son titre, ce livre charmant se présente plutôt comme une philosophie de l'existence esthétique. Qu'est-ce que le bonheur humain, se demande l'auteur, et comment y accéder? A cette question répondent des analyses subtiles et délicates de situations très humaines (par exemple la mélancolie). L'auteur est toute bienveillance. C'est un homme de goût très cultivé, d'une exquise sensibilité. Le plan de son livre (le souvenir, l'instant, l'espérance) fait songer à celui des « conversions » de saint Augustin d'après le P. Le Blond. Mais ce rapprochement superficiel n'empêche pas une divergence radicale.

Francis Walder, en effet, nous fait-il toucher à la vraie profondeur de l'existence? Il me semble qu'on ne trouve guère dans ses pages, ni la grandeur d'âme, ni surtout le sens des autres. Certes, nul idéalisme dans sa pensée ouverte au monde. Mais n'ignore-t-il pas la réalité profonde des autres qu'atteint seul l'amour authentique, l'amour fort comme la mort, en acceptant qu'elle nous reste inaccessible? Ne nous laisse-t-il pas repliés sur nous-mêmes, car l'aimable société qu'il affectionne, loin d'ouvrir l'âme, la referme plutôt. Il nous semble même que, dans la perspective de « l'espérance » de Francis Walder, la mort aussi — entendez *l'acte de vouloir* mourir — disparaît, s'évapore comme s'évapore la véritable espérance théologale et la réalité divine du christianisme.

A. Hayen, S. J.

L. Van der Kerken, S. J. — *Het menselijk geluk.* Philosophie der gelukservaring. Coll. Philosophische Bibliotheek. Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1952, 23 × 17 cm., x-256 p.

Voici l'œuvre d'un vrai philosophe et d'un maître écrivain. La langue est fort belle, sobre, aisée, somptueuse, souvent pleine d'humour et parfois de poésie. Trop de termes techniques, peut-être, concession à la facilité, car leur abus dispense de nouer parfaitement la pensée. Une aimable nonchalance à certaines pages, ne croyant pas nécessaire de repenser, pour le redire, ce qu'on pouvait déjà lire dans son essai sur l'amitié ou dans sa thèse sur le sentiment religieux et l'expérience esthétique.

La ligne est d'une pureté classique. Pas une note au bas des pages. L'inspiration est profondément humaine, bienveillante et sereine, accueillante aux humbles réalités, surtout aux plus humbles.

La doctrine est une philosophie de l'homme dans le monde, solidement assise sur une métaphysique qui n'affleure guère : dans ce livre sur le bonheur, pas une allusion à l'immortalité. On a reproché à l'auteur de ne pas assez regarder vers Dieu pour mieux comprendre l'homme. On y trouve toute une philosophie de la sensibilité, du sentiment, de l'émotion, de la nature, de la société, de l'espérance, à partir de très fines et saines analyses phénoménologiques. Car ce livre respire la santé. Il est profondément objectif tout en faisant au sujet toute sa place et en soulignant — peut-être pas encore assez — le primat de Dieu (d'où la primauté de la vision sur la délectation dans le bonheur, p. 25-28, — lequel est ouverture sur l'absolu, p. 251).

Le livre débute par une phénoménologie, d'emblée ouverte à la métaphysique. Elle dégage les traits essentiels du bonheur humain que transcende la béatitude et qui est l'expérience d'une orientation vers celle-ci. Cette analyse est reprise dans les deux parties suivantes. La deuxième, fort technique, se place au point de vue du sujet. Le bonheur est un état de perfection non définitive, une anticipation de la perfection adéquate de l'homme. Son expérience est à la fois sensible et spirituelle; il faut y distinguer trois étapes (gevoel — voorstelling — besef) et deux aspects, cognitif et affectif. C'est une félicité, un repos dans l'achèvement et pourtant, ce qu'il y a de plus profond dans l'expérience du bonheur, c'est que la béatitude est à venir.

Trois chapitres, dans la troisième partie, étudient les formes objectives du bonheur : la nature — la société — la félicité religieuse. La dernière partie se

demande comment réaliser le bonheur qui est un moment de la réalisation totale de l'homme. Moyennant bien des présupposés, l'auteur montre qu'on ne conquiert pas le bonheur, qu'on ne le retient pas, mais qu'on le trouve, si le détachement de soi vous a rendu disponible à son accueil.

Cette philosophie est foncièrement thomiste, philosophie de l'union substantielle et de la participation. Signalons les pages qui tirent au clair une ambiguïté : les Scolastiques, en commentant Aristote, sont préoccupés de la béatitude; mais le texte du Stagirite concerne le bonheur analysé par le P. Van der Kerken.

Quelques critiques. Le parallélisme de la p. 207 entre les trois formes objectives du bonheur et les trois étapes du sentiment, de la représentation, de la compréhension, n'est-il pas rigide et artificiel? — La connaissance d'autrui fait-elle suite à la connaissance de soi? L'unité qui fait la communauté est-elle celle d'une orientation vers un but ou celle d'une origine à partir d'un principe? Dans cette première édition de son livre, l'auteur n'analyse pas encore la génération, la paternité, la communauté familiale. A peine une allusion au péché : de belles, mais très courtes pages sur la souffrance. On ne retrouve guère l'écho des peines et des angoisses du monde entier, de la peur de la guerre, de la misère des chômeurs italiens, de l'abrutissement des Nord-Africains émigrant vers la France, des famines des Indes, de la désespérance des camps de concentration ou de D.P. Or, l'auteur conçoit avec raison la philosophie comme une réponse totale à une question totale. Mais, au moment d'être totale (p. 247), la réponse postule bien des présupposés : blessure nécessairement ouverte au flanc de la philosophie : l'homme n'est pas Dieu et il est pécheur.

N'y a-t-il pas quelque chose d'ambigu, voire d'un peu choquant, dans cet accouplement de termes : « Religieuze feliciteit »? Soulignons-en surtout l'ambiguïté. Voici un livre de philosophie. L'auteur ne glisse-t-il pas, sans crier gare, sur le plan de la théologie? La béatitude de la p. 238-239, par exemple, est-elle bien la béatitude naturelle de la p. 28? De même la notion de perfection *adéquate* de la p. 156 est-elle purement philosophique?

La béatitude est à venir et c'est là la profondeur dernière du bonheur (p. 158) : est-ce affirmation de philosophe ou de théologien? Quel sens prend enfin, aux yeux du philosophe, la recherche de Dieu rien que pour lui-même (p. 222-223)? Pour répondre à ces questions, il faudrait préciser ce qu'est la philosophie faite dans la lumière de la foi (p. 243). A. Hayen, S. J.

Problèmes actuels de la phénoménologie, édités par H. L. Van Breda, O.F.M., Coll. Textes et études philosophiques. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 19 × 12 cm., 166 p. Prix : 480 frs français ou 66 frs belges.

Ce volume réunit les communications faites au Colloque international de Phénoménologie tenu à Bruxelles du 12 au 14 avril 1951. Cet ensemble donne une idée concrète de l'état actuel de ce nouveau secteur de la recherche philosophique. Plusieurs de ces communications sont dues à des spécialistes particulièrement avertis de la phénoménologie contemporaine, et font apparaître les diverses tendances qui s'y manifestent. A ces communications se trouve jointe une note du R. P. Van Breda, Directeur des Archives Husserl et éditeur du présent volume. Cette note donne d'intéressants détails sur le précieux fonds de documents concernant l'initiateur de la Phénoménologie; ce dépôt réunit, outre les manuscrits autographes de Husserl (environ 40.000 pages de textes sténographiés), un ensemble de documents relatifs à sa carrière universitaire et sa bibliothèque personnelle, à quoi on a joint les inédits de sa première assistante Edith Stein. Ed. Brisbois, S. J.

F. J. J. Buytendijk. — *Phénoménologie de la Rencontre.* Texte français de J. Knapp. Coll. Textes et études philosophiques. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 19 × 12 cm., 60 p. Prix : 30 frs belges.

Cette pénétrante analyse s'applique à un aspect de la réalité humaine qui a

particulièrement retenu l'attention des philosophes d'aujourd'hui : le phénomène de la rencontre. Il ne s'agit pas ici d'une simple analyse psychologique, mais d'une description en profondeur, qui cherche à expliciter la signification originale de ce phénomène. La rencontre authentique n'est pas une affaire de hasard; elle met en jeu l'affectivité réciproque du rencontrant et du rencontré, qui s'y traduit par certains styles de comportement. Ces comportements ont sans doute un fondement naturel : ainsi le sourire mutuel de la mère et de l'enfant, qui exprime leur rencontre dans une compréhension affective réciproque. Mais pour certaines formes de rencontres, ces comportements se sont fixés dans la tradition et la vie sociale selon des modes propres à chaque civilisation, et que l'auteur appelle des « rites ». Deux de ces formes de rencontre sont spécialement étudiées ici : la rencontre des sexes et la rencontre solennelle; d'où peut se dégager l'essence de la rencontre : toute rencontre est la révélation de la présence d'une personne à une autre personne selon l'intimité qui lui est propre; elle ne peut s'accomplir que par l'intermédiaire du corps, du geste corporel; elle représente un des modes de l'engagement de la personne dans le milieu humain. Ed. Brisbois, S. J.

G. Gusdorf. — *La parole*. Coll. Initiation philosophique, 3. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 240 frs.

La signification humaine du langage est un des thèmes qui retiennent spécialement l'attention des philosophes à l'heure actuelle. G. Gusdorf l'aborde à son tour dans le présent ouvrage, d'étendue restreinte, mais riche en substance. En tant que phénomène humain, la parole lui apparaît comme synthétisant les aspects essentiels de la réalité humaine : l'appartenance de l'homme au monde, dans lequel elle l'introduit; son affirmation dans ce monde, dont elle est l'expression; sa communication avec autrui, qui est le terme naturel de sa visée. Il en analyse aussi avec beaucoup de pénétration les infirmités congénitales, qui faussent cette communication de soi à autrui et la rendent inauthentique : manque possible de sincérité, impuissance à traduire avec les mots de tous, les mots du dictionnaire, « ce répertoire de valeurs moyennes et comme statistiques », les réalités singulières et personnelles que l'homme voudrait leur faire exprimer; pour répondre à sa finalité naturelle, le langage doit être toujours une création originale : le style c'est l'homme, comme on l'a dit justement. Et nous pouvons dire que les fines analyses de l'auteur, servies par un rare bonheur d'expression, sont une illustration de cette vérité. L'ouvrage se termine par un dernier chapitre dans lequel sont esquissées les grandes lignes d'une éthique de la parole. Ed. Brisbois, S. J.

M. Nédoncelle. — *Introduction à l'esthétique*. Coll. Initiation philosophique, n° 6. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 12 cm., IV-124 p. Prix : 240 frs.

Cette Introduction à l'esthétique est un modèle du genre. Par elle nous sommes vraiment « introduits » aux choses et aux mystères propres à la philosophie réflexive sur l'art; nous le sommes clairement, simplement, d'une façon très concrète et pédagogique, avec beaucoup de finesse et d'esprit, et non sans art et agrément. C'est sobre et discret et, pourtant, en ces cent vingt petites pages, tout l'essentiel est dit et même une grande richesse de choses, de perspectives, de problèmes nous est proposée. Par surcroît, c'est très personnel, au bon sens du mot, aussi bien dans la méthode que dans les prises de position. L'art nous est présenté comme essentiellement démiurgique et eschatologique. Démiurgique : l'artiste sans doute imite, mais il imite pour capter et exprimer l'âme des choses et, pour ce faire, il engendre, à partir des matériaux offerts par la nature, un monde nouveau, autonome et quasi-personnel. Eschatologique : toujours il veut nous révéler le beau, c'est-à-dire ce que les êtres ont de plus individuel, leur « dedans », toujours il anticipe sur un univers définitif et nous y transporte. A cette beauté collabore le mal (laideur, souffrance, crime) : il y a de la sorte

« un salut esthétique » pour le mal. Dans le chapitre où il distingue ce qu'il y a d'objectif et de subjectif dans l'œuvre d'art, l'auteur fait avec beaucoup de tact leur part aux tendances avancées, mais il maintient fermement les droits du bon sens, de l'objectivité essentielle de l'être, du classique et laisse sous-entendre toute une philosophie du réel et de la transcendance. Un dernier chapitre nous introduit à la classification et à la hiérarchie des arts : très succinct, très rempli, il n'est ni le moins instructif ni le moins fin. — Le problème du beau est à peine touché : sur ce point nous aurions souhaité être introduits un peu plus avant. Mais dans ce petit livre on pressent à chaque page l'érudit, le philosophe, le connaisseur, l'artiste, et l'on souhaite lire un jour le traité auquel on vient d'être si bien introduit. J. Defever, S. J.

ENSEIGNEMENT RELIGIEUX ET EDUCATION

Coll. « *Fils de Lumière* ». Paris, de Gigord, 1952, 18 × 13 cm.

H. Holstein et A. Boulangé, S. J. — *Jésus-Christ Dieu fait Homme.* Classes de VI^e^ ou V^e^. « Le drame de la vie ». 4^e^ édit., VIII-158 p. Prix : 265 frs. — *Directoire.* VI^e^. 22 p. Prix : 60 frs.

A. Ravier et A. Gérentet de Salunéaux, S. J. — *Jésus-Christ vivant dans l'Eglise.* Classe de V^e^. 3^e^ édit., VIII-184 p. Prix : 305 frs. — *Directoire.* V^e^. 1951, 30 p. Prix : 70 frs.

J. Lacroix et E. d'Oncieu, S. J. — *Sacrements du Christ Jésus* (La vie liturgique et sacramentelle). Classe de IV^e^. 3^e^ édit., VI-200 p. Prix : 325 frs. — *Directoire.* IV^e^. 32 p. Prix : 115 frs.

R. de Prémorel, S. J. — *Jésus-Christ notre guide.* « Le combat pour la vie ». Classe de III^e^. XII-208 p. Prix : 325 frs. — Edition féminine. XII-212 p. Prix : 340 frs.

H. Holstein et D. Boumard, S. J. — *L'Eglise corps vivant du Christ.* Classe de II^e^. 1951, VIII-216 p. Prix : 325 frs.

J.-B. Roche, S. J. — *Vie et pensée chrétienne (Directoire).* Classe de philosophie. 1951, 21 × 14 cm., 64 p. Prix : 150 frs.

Le cours de religion ne peut se contenter de donner aux élèves une connaissance spéculative, il doit aboutir à l'épanouissement de leur vie chrétienne. Que ceci requière certes un enseignement clair, méthodique et progressif, capable de donner aux élèves les indispensables idées et formules précises, c'est par trop évident; néanmoins l'éducateur religieux ne peut borner là ses efforts : malheur, ici surtout, à la connaissance qui ne se tourne point en amour! C'est pour répondre, dans le cadre du programme national français d'enseignement religieux, à cette double exigence que les auteurs de la collection « Fils de Lumière » ont écrit leurs manuels et les « directoires » qui les complètent. Ils ont voulu donner à leur méthode un quadruple caractère : synthétique, leur enseignement présentera chaque année tout le christianisme sous une forme et d'une manière nouvelle et adaptée à l'âge des élèves; concentrique, cet enseignement n'aura réellement qu'un seul objet, la personne de Notre Seigneur Jésus-Christ, dont la présentation, à travers les multiples aspects de la vie chrétienne, se fera progressivement plus intérieure et plus ample à la fois; historique et biblique, il montrera le Christ vivant dans son Eglise et se révélant sous les voiles de l'Ancien Testament, puis dans la clarté du Nouveau Testament; il fera appel enfin à la personnalité humaine et religieuse du professeur, d'abord pour la nécessaire adaptation du cours à ce milieu, chaque année nouveau, qu'est une classe, ensuite et surtout pour le témoignage d'une vie et d'une pensée chrétiennes authentiques, qui sont le plus sûr moyen d'aider les élèves à faire passer dans leur propre vie l'enseignement religieux qu'ils reçoivent. Le programme est attirant et la réalisation remarquable. Oh certes, il reste bien de-ci de-là des imperfections : telles illustrations manquent de netteté et de relief (faut-il en accuser le cliché ou le papier?); on souhaiterait à propos du récit biblique de la création, un texte qui

prépare mieux encore les enfants à distinguer les vérités fondamentales qu'il enseigne du langage simple et figuré qui leur sert de véhicule, etc. Mais l'ensemble comme tel est remarquable : plan de chaque volume et progression de l'ensemble, notions claires et précises, explications à la portée de l'élève sans sacrifier à l'exactitude, formules heureuses, exercices, lectures et travaux judicieusement choisis, etc... Les directoires condensent en quelques pages une profonde expérience et une vaste connaissance du sujet : leurs portraits psychologiques de l'élève de chaque classe, leurs notes sur l'esprit du cours, sur le plan d'ensemble de l'année, leur étude des chapitres, l'abondante bibliographie faciliteront grandement la tâche des professeurs.

Ceux et celles qui sont tenus de suivre d'autres programmes ou d'autres manuels puiseront dans ceux-ci de précieuses indications de méthode et s'inspireront avec profit de ces belles réalisations. Nous espérons pouvoir bientôt annoncer à nos lecteurs la parution des quelques volumes encore en préparation (manuels de Première et de Philosophie, directoires de III^e^, II^e^ et Première.

L. Renwart, S. J.

Jésus Christ vie du chrétien. (Programme national : classe de première). Coll. Cours d'instruction religieuse des écoles Chevreul, sous la direction de Ch. Baumgartner, S. J., par un groupe de professeurs secondaires. Paris, Lethielleux, 1951, 19 × 14 cm., 376 p. Prix : 590 frs.

Dans ce nouveau volume, le cours Chevreul traite expressément le sujet sur lequel se centraient les volumes déjà publiés : le mystère de notre filiation divine. Trois parties : le Christ lui-même, l'Homme nouveau tel qu'il a passé parmi nous et qu'il vit à jamais dans son Eglise ; le chrétien, l'homme renouvelé par Jésus-Christ, devant marcher désormais en nouveauté de vie ; le chrétien et les valeurs humaines (l'attitude chrétienne à l'égard du travail, de la culture, de l'art, des valeurs familiales). En tout cela, doctrine puisée aux meilleures sources, adaptation à l'enseignement moyen des progrès les plus récents de la théologie. Au surplus, on nous offre ici beaucoup plus qu'un simple manuel didactique, mais le fruit d'une méditation, pleine de sensibilité, dans une langue sobre et expressive, et qui mérite la lecture attentive, non pas seulement des jeunes, mais de tous les adultes cultivés. L. Malevez, S. J.

Vivre en chrétien. Illustration du catéchisme de Belgique d'après le manuel « Vivre en chrétien » de Y. Daniel, adapté par une équipe belge. Préface de NN. SS. les Evêques de Belgique. Dessins de J. L. Gaillard. Paris, Editions Ouvrières, Liège, Maison du Christ-Roi, 1953, 18 × 12 cm., 224 p. Prix : 32 frs belges.

Le livret de l'abbé Y. Daniel, « Vivre en chrétien dans mon quartier », publié depuis quelques années, était destiné aux enfants du milieu populaire urbain qui se préparent à la première communion solennelle. L'auteur présentait à ses jeunes lecteurs le message de Jésus et leur faisait connaître la manière de vivre en chrétien. On y expliquait que vivre sa religion, c'était avant tout aimer Dieu et son prochain et que la vie du chrétien, fils de Dieu, frère de Jésus, membre de la grande famille qui est l'Eglise, s'exerce tout simplement en famille, à l'école dans le quartier... Un esprit catholique et missionnaire affleurait partout, de même, une discrète adaptation au niveau de vie et à la culture d'un enfant de milieu modeste. Ces qualités se remarquaient non seulement dans l'allure des explications, mais dans les exemples choisis et dans les illustrations.

Beaucoup de prêtres et de catéchistes belges enviaient ce manuel à leurs collègues français. Il était cependant difficile de l'employer en Belgique, car les formules proposées à la mémoire de l'enfant différaient de celles du catéchisme de Belgique.

Or voici qu'avec l'approbation et l'encouragement de NN. SS. les Evêques de Belgique une adaptation vient d'être faite pour nos diocèses et le nouveau manuel

est destiné à être mis entre les mains des enfants qui suivent en paroisse le catéchisme préparatoire au renouvellement des Promesses du baptême. Les questions du Catéchisme national obligatoires pour la Profession de Foi y sont reproduites; un bon nombre de questions libres y sont ajoutées. Le plan d'enseignement a été mis en étroit rapport avec le déroulement de l'année liturgique. Diverses modifications du texte ont été faites.

Ce livret bon marché, bien présenté, bien illustré, porteur d'une doctrine solide exposée d'une manière simple et concrète rendra les plus grands services tout spécialement aux prêtres chargés du catéchisme dans les paroisses.

P. Ranwez, S. J.

J. Toussaint. — I. *Les principes de la vie*; II. *Les sources de la vie*; III. *Les conditions de la vie*; IV. *L'Eglise communauté de vie*; V. *Le Christ idéal de vie*. Coll. « La vie ». Manuels de religion conformes au Programme officiel, I-V. Gembloux, Duculot; Namur-Bruxelles, La Procure, 1950-1951-1951-1952-1952, 22 × 15 cm., 208-208-256-224 et 256 p.

Il convient de rendre hommage à l'œuvre accomplie en moins de trois ans par M. l'Abbé Joseph Toussaint, Professeur de Religion à l'Athénée royal de Gembloux. En ce laps de temps, il aura réussi à composer un cours de religion de près de 1.400 pages, réparti en six volumes qui doivent servir de manuels pour les élèves depuis la sixième jusqu'à la rhétorique. Les cinq volumes parus traitent successivement du dogme, de la vie surnaturelle, de la morale et de la perfection chrétiennes, de l'Eglise et du Christ. Le sixième volume, qui paraîtra prochainement, s'intitulera : « Dieu et les problèmes de la vie ».

Licencié en philosophie et en théologie, docteur en histoire, M. l'Abbé Toussaint possède tous les titres scientifiques qui garantissent la présentation d'une doctrine sûre et avertie. Ses qualités pédagogiques et leur exercice comme professeur de religion à l'Athénée lui ont permis de réaliser une œuvre qui, sans négliger la formation chrétienne de ses lecteurs, veille avant tout à être le livre adapté à une étude de la religion, en tant qu'elle est une matière inscrite au programme officiel. Prise sous cet angle qui d'ailleurs s'impose et est imposé, la religion doit faire l'objet d'un cours scientifique avec les conséquences inévitables pour les élèves des leçons à étudier, des interrogations à subir et des examens à préparer et à passer. Ces nécessités justifient — et excuseraient, s'il en était besoin — le caractère schématique de la présentation.

Ce qui ne signifie nullement que les volumes de M. Toussaint soient ennuyeux comme le sont parfois certains manuels scolaires. Ils se présentent au contraire d'une manière élégante et agréable. Souvent, à la fin des sections, on trouve des lectures empruntées aux meilleures pages des prosateurs et des poètes. Chaque volume contient en hors-texte quelques très belles gravures reproduisant les toiles des maîtres les plus célèbres. C'est ainsi que dans le volume sur l'Eglise se trouve intégralement reproduit en plusieurs sections le célèbre retable des frères H. et J. Van Eyck : « L'Agneau mystique ».

«Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci », a dit Horace. Personne ne peut avoir la prétention de réussir du premier coup un manuel parfait. Disons que le cours de M. l'Abbé Toussaint possède de très solides qualités et que l'auteur a en même temps visé à l'agréable. Il est probable qu'à l'usage, il sera amené lui-même à introduire des améliorations et nous savons qu'il ne manquera pas d'accepter volontiers les suggestions qui lui viendront de ses collègues attachés comme lui à la splendide mission d'enseigner à la jeunesse les vérités de notre foi chrétienne.

G. Lambert, S. J.

J. B. Mc Dowell. — *The Development of the Idea of God in the Catholic Child*. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm., xiv-146 p. Prix : 1,75 $.

Le Révérend Mc Dowell a composé trois tests qui doivent déterminer les connaissances que les enfants et adolescents (entre 9 et 18 ans) ont de Dieu et l'idée

qu'ils s'en font. Deux premières séries de questions permettent de contrôler l'exactitude et la richesse de leur vocabulaire. Une troisième expérience doit révéler de façon plus précise le sens de Dieu dans ces jeunes âmes. Dans 47 groupes de quatre adjectifs ou substantifs, les enfants doivent en choisir un qui se prédique de façon particulièrement adaptée à Dieu (à moins qu'aucun de ces mots ne conviennent). Ces tests appliqués à plus de deux mille enfants ont permis de tirer des conclusions intéressantes. Les enfants ont le souci de mémoriser termes techniques et définitions : leur sens pourtant leur échappe très souvent. D'autre part, les progrès réalisés entre 14 et 18 ans semblent très minces, ce qui pose un problème aux responsables de l'enseignement secondaire américain. Le Rév. McDowell fait bien d'autres remarques judicieuses qui invitent l'éducateur à la réflexion car à côté de résultats très encourageants, les investigations de l'auteur révèlent des déficiences auxquelles il faudrait remédier sans délai.

A. Léonard, S. J.

Abbé V. Skilandziunas. — *Le Problème de l'Education religieuse à notre époque.* Essai s'inspirant des conditions religieuses, économiques et sociales de l'Allemagne occidentale. Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1953, 24 × 16 cm., 94 p. Prix : 80 frs.

Après quelques courts chapitres sur la nature et les conditions d'une éducation religieuse efficace, l'auteur présente les conclusions d'une enquête faite aux environs de 1951 en Allemagne occidentale au sujet de la situation religieuse et morale de la jeunesse. Il rapporte ensuite et commente quelque peu les réponses données à une série de questions posées aux responsables de l'enseignement religieux. On cherche à préciser les dispositions actuelles des jeunes et les moyens propres à améliorer leur formation religieuse. La brochure s'achève par une étude sur l'éducation du respect. Les éducateurs qui se préoccupent de la situation de la jeunesse allemande trouveront dans ces pages des renseignements utiles. Leur intérêt cependant ne dépasse guère le secteur particulier envisagé.

P. Ranwez, S. J.

J. Duhr, S. J. — *L'art des arts : Eduquer un enfant.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1952, 23 × 14 cm., 472 p. Prix : 150 frs belges.

Ce maître-livre est divisé en quatre parties. La première montre que le but de l'éducation est non seulement de former un homme, un citoyen et un chrétien, mais encore de réaliser cet idéal en s'adaptant au cas concret et unique que représente chaque enfant. Pareil épanouissement sera fortement aidé ou au contraire profondément entravé par le milieu familial, auquel est consacrée la seconde partie. La troisième traite de l'autorité, de sa nature, de ses limites, de son irremplaçable nécessité, de ses qualités et des tâches qui lui sont assignées. Une dernière partie enfin étudie en détail les diverses étapes de la croissance, de la petite enfance à l'adolescence.

Une bibliographie abondante et bien à jour, des examens de conscience sous forme d'« entretien à deux... le soir », des résumés, de bonnes tables accroissent encore l'utilité de ce bel ouvrage, qui se recommande à tous les éducateurs par la justesse et la profondeur de sa doctrine.

L. Renwart, S. J.

M.-D. Forestier. — *Une route de liberté. Le scoutisme.* Paris, Les Presses d'Ile de France ; Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 23 × 14 cm., 334 p. Prix : 108 frs belges ou 600 frs français.

Voici un maître livre, digne de prendre place aux côtés des « classiques » du scoutisme : ouvrages de Baden Powell, « Scoutisme » du R. P. Sevin, etc. Issu des réflexions d'un des premiers chefs des Scouts de France, devenu ensuite leur Aumônier général, il nous invite à repenser à sa suite les bases mêmes de la pédagogie scoute, à en retrouver l'idée maîtresse dans son jaillissement originel. A un moment où le scoutisme et ses copies ont conquis la faveur du grand

public, le ressourcement auquel ces pages nous convient s'avère indispensable : chefs et aumôniers engagés dans le mouvement y raviveront leur claire vue de l'âme et des principes fondamentaux de la méthode qu'ils utilisent; les sympathisants y trouveront la meilleure introduction à une exacte compréhension du scoutisme. Un livre à lire et à méditer. L. Renwart, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Théologie

A. C. Cotter, S. J. — *The Encyclical « Humani generis » with a Commentary.* Weston 93, Mass., Weston College Press, 1951, 19 × 13 cm., XII-100 p. Prix : 1 dollar. — Ceux qui cherchent un texte clair et une bonne traduction anglaise de l'encyclique *Humani Generis* seront servis à souhait par le petit livre du Père Cotter. Le commentaire qui suit se devait d'être succinct puisque aussi bien ce n'est pas l'un ou l'autre point de vue mis en lumière par l'encyclique que l'auteur se propose de dégager, mais ce sont toutes les questions qu'elle soulève auxquelles il veut fournir un mot d'explication. Ce travail eût été gigantesque si le Père Cotter n'avait décidé — et on lui saura gré de la chose — d'être très bref. La préface nous offre une bibliographie très précieuse des études parues, à l'époque, sur *Humani Generis.* — F. T.

W. H. Van de Pol. — *Wegen tot geloof.* Beschouwingen over de hedendaagse geloofsproblematiek. Ruremonde-Maaseyck, Romen et Fils, 1952, 20 × 13 cm., 124 p. — Trois voies d'accès à la foi sont ici décrites : celle de saint Thomas, à partir de la raison; de Newman, à partir de la conscience; d'Emile Brunner, à partir d'une confrontation personnelle avec le Christ; bien entendu, cette dernière, tracée par un théologien protestant, n'est pas spécialement recommandée ici par l'auteur, penseur catholique; mais elle prépare le dernier chapitre, où est posée la question de savoir si les théologiens catholiques et protestants ne pourraient arriver à un accord assez substantiel sur la nature de l'acte de foi. Le tout très recommandable sous tous rapports même aux laïques cultivés. — L. M.

A. Frank-Duquesne. — *Création et procréation.* Métaphysique, théologie et mystique du couple humain. Paris, Editions de Minuit, 1951, 23 × 14 cm., 274 p. — Bien que faisant profession de foi catholique, l'auteur, qui connaît spécialement les théologiens de l'Eglise orthodoxe, déclare qu'il veut s'adresser à des intelligences qui ne partagent pas sa foi religieuse. A vrai dire, tous nos contemporains ont besoin d'entendre, sur l'union conjugale, une doctrine vraie, noble, conforme aux intentions du Créateur et à la morale du Christ. L'auteur publie, en guise de préface, une lettre de M. Paul Claudel où le poète français déclare que la Belgique possède en Albert Frank un des penseurs les plus originaux, les plus fermes et les plus érudits. Nous souhaitons à l'auteur que nombreux soient les lecteurs de « Création et procréation » qui estimeront pouvoir souscrire à cette appréciation, sans s'être laissé rebuter par ce que la manière de Frank a d'explosif et de volcanique. Mais cela même constituera peut-être pour certains un attrait. — G. L.

Fr. Valentin-M. Breton, O.F.M. — *La trinité.* Histoire, doctrine, piété. Paris, Editions franciscaines, 1951, 23 × 14 cm., 256 p. Prix : 420 frs. — Ecrit en une langue claire et dépouillée, autant que possible, des termes techniques, cet ouvrage met à la portée du laïc instruit l'enseignement des manuels. La triple division : histoire, doctrine, piété, offre entre autres avantages celui de développer une méthode concentrique; et quand il s'agit du mystère des mystères, on peut se demander si ce n'est pas la seule bonne méthode; revenir toujours à l'essentiel qui est de pénétrer plus avant dans la vie personnelle de Dieu. Au total, un bon livre qui mérite de figurer dans la bibliothèque du chrétien cultivé à côté de l'ouvrage du Père Hugon, O.P., dont il s'inspire d'ailleurs. — F. T.

Dom A. Vonier. — *La personnalité du Christ.* Dourgne (Tarn), Edit. de l'abbaye d'En Calcat, 1951, 20 × 13 cm., 248 p. — Ce petit livre, traduit en 1950, porte

une date : 1er mai 1914. Il faut se reporter à cette époque pour comprendre à la fois le mérite de Dom Vonier et les imperfections de son œuvre. La première traduction anglaise de la *Pars tertia* de la Somme théologique était encore sur le métier quand l'auteur entreprit d'offrir, en anglais, selon l'enseignement de saint Thomas, un traité du Verbe Incarné. Effort louable dont l'exécution devait entraîner avec soi quelques maladresses. Le traducteur Dom Placide Pernot, dans une note liminaire a soin de nous prévenir qu'il faut chercher ici moins la précision des termes que la vigueur et la netteté des pensées. Cette remarque vaut surtout pour le chapitre VI dont le titre est pour le moins équivoque. L'auteur y parle de « la substitution dans le Verbe Incarné, de la personnalité divine à la personnalité humaine ». Au reste, comme dans tous les travaux de Dom Vonier, ce que l'on aime à trouver dans ces pages c'est le dogme chrétien intensément vécu par la méditation et exprimé en formules très personnelles. — F. T.

Ph.-H. Menoud. — *La vie de l'Eglise naissante.* Coll. Cahiers théologiques, 31. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1952, 24 × 16 cm., 56 p. Prix : 3 frs suisses. — Ce livre se présente comme un commentaire parénétique du texte des *Actes,* II, 42, où il est question de la persévérance des premiers fidèles dans l'enseignement des Apôtres (ch. 1), dans la communion ecclésiastique (ch. 2), dans la fraction du pain (ch. 3) et dans les prières (ch. 4). Bien que toute référence technique en soit bannie, cette méditation sur l'Ecriture Sainte s'inspire pourtant des plus récents travaux de l'exégèse protestante et en partage le point de vue et les limites, surtout en ce qui concerne l'interprétation de la fraction du pain et la fonction apostolique. Il constitue néanmoins une contribution intéressante à ce renouveau de l'esprit ecclésial qui, chez les protestants comme chez les catholiques, est une des visées principales de la prédication actuelle. — G. D.

H. A. Guy. — *The New Testament Doctrine of the 'Last Things'.* A Study of Eschatology. Londres, Oxford University Press, 1948, 19 × 13 cm., x-190 p. Prix : 10/6. — Ce petit volume sur l'eschatologie individuelle et cosmique du N.T. est destiné aux étudiants en théologie et au public cultivé : d'où son caractère didactique et impersonnel. L'auteur, qui est anglican, étudie le thème eschatologique dans le milieu hébreu et juif, puis dans les Synoptiques, la première prédication chrétienne (Actes, Ia Petri, Jacques), chez S. Paul, Hébr., Apocalypse et S. Jean. Cette enquête sommaire lui permet de conclure à l'importance de l'eschatologie pour la première communauté chrétienne, eschatologie conçue à la fois comme réalisée par la venue du Christ et encore future et à sa valeur présente pour nos contemporains. Ce livre constitue une bonne introduction pour les non-initiés, bien qu'un lecteur catholique ne puisse accepter toutes les conclusions de l'auteur : l'influence d'A. Schweitzer et de Dodd se fait en effet sentir en plus d'un endroit, en particulier dans son insistance sur la valeur purement éthique de ce thème religieux et le rejet de certains de ses éléments comme incompatibles avec la pensée contemporaine. — G. D.

S. Tyszkiewicz, S. J. — *Moralistes de Russie.* Coll. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Rome, 1951, 24 × 17 cm., 202 p. — « La théologie morale pravoslave orthodoxe, tout en étant plutôt pauvre au point de vue scientifique, n'en contient pas moins des éléments fort précieux pour l'étude de la vie religieuse des chrétiens orientaux désunis. » C'est pourquoi les moralistes feront bon accueil au livre du Père T. Il constitue pour eux une source précieuse d'informations dans un domaine jusqu'ici presque réservé. La morale pravoslave est, en très grande partie, une doctrine de perfection spirituelle à l'usage des laïques. Elle révèle donc ce qu'il y a de meilleur dans l'âme russe. L'auteur ne nous livre pas un exposé systématique des doctrines, car il y a peu ou pas de système chez les moralistes de Russie. Il s'efforce seulement de nous présenter les traits caractéristiques des différents courants de la pensée morale russe. Il marque au passage les contacts avec la scolastique, les influences protestantes. A dire vrai, cette méthode analytique ne va pas sans inconvénients. Elle donne trop au livre l'allure d'un inventaire infini et lassant. Cependant, il y aurait bien des traits à relever, par exemple, sur la

restauration de l'image de Dieu en nous, sur l'importance morale des Béatitudes, la doctrine du Corps mystique, l'imitation de Jésus-Christ, l'imprégnation de la vie de famille par l'esprit chrétien, la lecture de la Bible et des Pères... Bref, bien des richesses qui appartiennent au patrimoine de la Catholica. — A. T.

Théologie Positive

Irénée de Lyon. — *Contre les Hérésies.* Mise en lumière et réfutation de la prétendue « connaissance ». Livre III. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, O.P. Coll. Sources chrétiennes, 34. Edition critique. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 480 p. Prix : 1.740 frs. — L'édition du troisième Livre de l'*Adversus haereses* de S. Irénée par le P. Sagnard est faite sur la base de la version latine, amendée par endroits d'après les fragments grecs (environ un dixième du texte latin), syriaques et arméniens. Sans être une *editio critica maior,* c'est-à-dire faisant appel à l'ensemble des manuscrits, elle est pourtant solidement appuyée sur les trois principaux manuscrits latins de Berlin, Leyde et Londres, déjà connus de longue date, sans négliger les variantes plus importantes des autres manuscrits et en particulier de celui de Salamanque, récemment mis à jour par Dom A. M. Olivar. Nous voilà donc en présence d'un texte plus sérieux que celui de Harvey, vieilli et souvent fautif. Par ce volume, la collection *Sources chrétiennes* progresse de plus en plus franchement dans la direction des éditions strictement critiques et le texte qu'elle présente en ce fascicule sera désormais cité en attendant quelque *editio critica maior* problématique. L'édition du P. Sagnard reste fidèle cependant également au premier but de la collection, qui est de fournir une traduction française et une introduction susceptible de mettre en valeur l'ouvrage présenté. Chose à peine croyable, je ne sache pas qu'il existât à ce jour une traduction française d'Irénée! Quant à l'introduction, elle est consacrée non seulement aux prolégomènes de l'édition mais aussi à quelques aspects plus marquants de la vie et du tempérament de l'évêque de Lyon ou de son œuvre : Irénée et l'idée du martyre (où le P. Sagnard maintient fermement et avec raison contre le prof. Grégoire la date traditionnelle du martyre de Polycarpe), le sens de la tradition chez Irénée, la richesse théologique du troisième Livre, les gnostiques, en particulier la gnose valentinienne, à laquelle l'auteur avait déjà précédemment consacré une forte étude, etc. D'une densité théologique, même ascétique et spirituelle, exceptionnelle, l'*Adversus haereses* est d'une importance capitale aussi pour l'histoire de l'Eglise et de l'hérésie au deuxième siècle. En en facilitant l'accès à tous, mais plus particulièrement aux jeunes étudiants en théologie, le P. Sagnard a donc rendu un vrai service aux études théologiques, patristiques et historiques. — Ch. M.

Ancient Christian Writers (Coll.). Londres, Longmans, Green and C°; Westminster (Maryl.), The Newman Press, 1952, 22 × 14 cm. Prix : 25 sh. le fascicule.

14 : St. Prosper of Aquitaine. — *The Call of all Nations.* Trad. P. De Letter, S. J. VI-234 p.

15 : St. Augustine. — *Sermons for Christmas and Epiphany.* Translated by Th. C. Lawler. VI-249 p. — 1. Le *De vocatione omnium gentium,* généralement attribué à S. Prosper d'Aquitaine, est le premier traité de la littérature chrétienne qui étudie au long et au large la question du salut des infidèles. On ne s'étonnera donc pas de l'intérêt qu'un professeur enseignant dans une des plus grandes Facultés de théologie en pays de mission a pu porter à cet ouvrage et à son édition. Le *De vocatione* a été écrit entre les deux phases les plus aiguës de la controverse semi-pélagienne. Tous les critiques s'accordent aujourd'hui sur le fait; pour ce qui est de l'identité de son auteur, le P. De Letter se range à l'avis de dom Cappuyns, qui a nettement défendu les droits de S. Prosper contre les soupçons portés contre son nom. Quant à la doctrine, il signale qu'elle a pu profiter déjà de la maturation du problème très délicat de la grâce, au cours des controverses semi-pélagiennes. Sa principale originalité est de faire appel clairement à une grâce du salut accordée à tous les

hommes, même aux enfants morts avant le baptême, encore que pour réaliser son effet elle doive se compléter de grâces particulières en assurant la pleine efficacité. Solution encore nettement insuffisante (car qu'est-ce qu'une grâce universelle de salut si elle reste encore inefficace de sa nature?) mais dont l'affirmation a eu du moins le grand mérite de battre en brèche définitivement la doctrine excessive de la prédestination augustinienne. La présente traduction anglaise du *De vocatione* a été faite sur le texte publié par les frères Ballerini, au second tome de leur édition des œuvres de S. Léon (Venise, 1756). 2. Vingt-trois sermons authentiques de saint Augustin sont publiés en traduction anglaise dans ce recueil. Ils sont groupés autour du cycle de Noël : quatorze ont pour objet la Nativité, et six l'Epiphanie. A quoi s'ajoutent un sermon sur l'accord des évangélistes Matthieu et Luc concernant la généalogie du Sauveur, et deux sermons pour le nouvel an. On notera à ce sujet que tandis que le contenu des sermons marque la nette distinction des fêtes de Noël (Nativité du Sauveur) et de l'Epiphanie (sa manifestation aux Mages et aux Gentils), les deux sermons du Nouvel An ne livrent aucun indice d'une fête de la Circoncision, qui est presque certainement d'institution postérieure (VI[e] siècle?). Ils sont simplement dirigés contre les païens et certains de leurs usages. Sauf les sermons 2 et 7, tous sont publiés d'après l'édition des Mauristes (*P.L.*, XXXVIII, 332-354, 773-775, 997-1039). Le sermon 2 est traduit sur le texte de Lambot, *S. Augustini sermones selecti duodeviginti* (cfr *N.R.Th.*, 1952, 876) p. 74-76; et le sermon 7 d'après la note de Morin, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti*, dans la *Miscellanea Agostiniana*, I, 209-211. Le présent recueil s'ajoutant à celui de Lambot et à celui de M[elle] Chr. Mohrmann, *Sint Augustinus' preken voor het volk* (cfr *N.R. Th.*, 1950, 99) manifeste, une fois de plus, l'intérêt constant porté à l'œuvre oratoire du grand évêque d'Hippone. — Ch. M.

Nikolaus von Cues. — *Predigten. 1430-1441.* Deutsch von J. Sikora und E. Bohnenstädt. Schriften des Nikolaus von Cues im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. v. E. Hoffmann. Heidelberg, F. H. Kerle, 1952, 20 × 13 cm., 476 p. Prix: 19,80 marks. — Cette édition des *Sermons* de Nicolas de Cues s'intègre dans la grande édition de ses œuvres entreprise depuis de longues années sous les auspices de l'Académie de Heidelberg. Le nombre des sermons de Nicolas de Cues (la plupart prononcés en latin), qui sont encore connus aujourd'hui, atteint presque les 300. Ce premier volume présente, en traduction allemande, dix-neuf d'entre eux, ceux prononcés entre 1430 et 1441. Ils sont généralement marqués d'une forte empreinte théologique, philosophique et scolastique, et il n'est pas rare d'y trouver cités non seulement les Pères, mais encore les philosophes païens, Aristote, Sénèque, etc., et les auteurs médiévaux, S. Bernard, Guillaume d'Auvergne, S. Bonaventure, Nicolas de Lyre et autres. La tâche du traducteur de telles œuvres ne suppose donc pas seulement un talent linguistique et littéraire; il doit se doubler pour ainsi dire d'une personnalité de théologien et de philosophe. Tel paraissait bien être, semble-t-il, l'un des éditeurs de ce volume, le prêtre J. Sikora, assassiné le 24 décembre 1945 dans la région de Breslau, au retour d'un office religieux. En possession d'une traduction provisoire et de notes partielles, son collaborateur, E. Bohnenstädt, a pu depuis lors reprendre le travail et le mener à bien. — Ch. M.

P. Barth et D. Scheuner. — *Ioannis Calvini Opera selecta.* Volumen II. Tractatus Theologicos minores ab anno 1542 usque ad annum 1564 editos continens. Munich, Kaiser, 1952, 20 × 14 cm., xx-404 p. Prix: broché 27,80 marks; relié 30 marks. — L'œuvre de Calvin est immense et la possession des 59 volumes in-quarto que compte son édition dans le *Corpus reformatorum* n'est pas l'apanage de beaucoup de bibliothèques. Rassembler les œuvres les plus représentatives de sa pensée pour les mettre à la disposition d'un public plus large, utiliser, pour leur reproduction, les éditions publiées ou revisées par Calvin lui-même, telles sont les but et normes générales de ces *Opera selecta* en cinq volumes publiées par le pasteur P. Barth. Déjà parurent avant la guerre de 1940 les tomes I (premiers écrits 1533-1541), III à V (*Institutio christianae religionis*). Seul restait à paraître le tome II, consacré à un choix d'*Opuscules*

théologiques, publiés par Calvin, de 1542 à 1564, quand l'éditeur mourut, en 1940. Retardée par la guerre et l'après-guerre, achevée par une de ses collaboratrices, D. Scheuner, la publication voit aujourd'hui son complet achèvement. Des dix opuscules publiés dans ce tome II, cinq sont écrits en français, cinq en latin : sont à signaler surtout : La *Forme des prières et des chants...* (1542), la *Confession de foi... des Eglises de France* (1559), le *Catechismus Ecclesiae Genevensis* (1545), la *Consensio mutua in re sacramentaria...* (1551), et surtout la *Defensio sacrae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu* (1555). Chacun de ces opuscules est précédé d'une introduction explicative, donnant à son sujet les éclaircissements critiques et historiques indispensables. — Ch. M.

Melanchthon's *Werke.* II Band, 1. Teil : *Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559 (1. Teil).* Hrsg. v. H. Engelland. Gutersloh, Bertelsmann, 1952. 19 × 12 cm., xii-352 p. Prix : 12 marks. — Nous avons déjà annoncé, lors de son apparition, le premier volume de cette *Studienausgabe* de Mélanchthon (cfr *N.R.Th.,* 1953, 435), et donné à cette occasion la raison d'être et les principes de cette publication. Le tome II est consacré à l'œuvre théologique fondamentale de Mélanchthon : ses *Loci communes theologici.* Vu la longueur des textes, il paraîtra en deux volumes, dont celui-ci est le premier. Les *Loci communes theologici* parurent en plusieurs éditions, fortement remaniées au gré des controverses et du mûrissement de la pensée du théologien réformé. De 1521, date de la première édition, à 1559, date de la dernière parue de son vivant, Mélanchthon n'a pas donné moins de trois façons fortement différenciées de cet ouvrage, sans compter les éditions successives de chacune de ces façons. Il y avait donc intérêt à reproduire ces textes si représentatifs de l'évolution intellectuelle de leur auteur. L'édition de M. Engelland comprend dès lors la première édition (Wittenberg, 1521) et la dernière, celle-ci parue simultanément à Wittenberg et à Leipzig (c'est le texte de Leipzig, moins fautif, qui est reproduit), ainsi que les variantes de la façon de 1535 (Wittenberg) et de celle de 1543/44 (aussi Wittenberg). Le présent volume donne en entier l'édition de 1521 (p. 1-163) et la première section, jusqu'au *De Evangelio,* de celle de 1559 (p. 164 à 352). La comparaison des textes permet de se rendre compte facilement dans quelles énormes proportions l'ouvrage s'était transformé durant ces quarante années. Les *Loci communes theologici* contiennent tout l'essentiel de la doctrine théologique de Mélanchthon, sa théorie du péché, de la loi, de l'évangile, de la grâce, de la justification, des deux Testaments, des signes (ou sacrements), de la charité, etc. C'est une œuvre hautement théologique que son auteur a repensée et clarifiée continuellement, en tenant compte particulièrement des controverses et des objections des polémistes catholiques (Eck, Cochlée, etc.). A ce titre, il y a lieu d'attirer tout spécialement l'attention des théologiens sur cette publication. — Ch. M.

Biographies

O. Englebert. — *Das Leben des heiligen Franziskus.* Pilger, Verlag Speyer, 1952, 20 × 13 cm., 324 p., 5 hors-texte. Prix : 12,45 marks. — Traduction fidèle et agréable de la plus récente biographie française de saint François publiée chez Albin Michel en 1946. On saura gré à l'auteur d'avoir fait œuvre d'historien soucieux de confronter ses sources (et d'utiliser de nouveaux documents) sans leur faire violence et sans en alourdir son texte. Ce livre dépasse largement les espoirs trop modestes de son auteur de « pouvoir inspirer confiance et de se faire lire sans ennui. » — J. B.

St. M. Gillet, O.P. — *Lacordaire.* Coll. Les constructeurs. Paris, Dunod, 1952, 19 × 12 cm., xii-236 p. Prix : 540 frs. — Après avoir donné à cette collection un *Thomas d'Aquin* (*N.R.Th.,* 1950, p. 665), Mgr Gillet retrace une autre figure dominicaine, Lacordaire, « constructeur du temple de la liberté ». Plus qu'à un livre d'histoire, c'est à une méditation sur la liberté que nous avons affaire, et qui prend souvent les allures d'un panégyrique. Il est inévitable que, dans un ouvrage de ce genre, certaines pages soient moins convaincantes ; beaucoup, en tout cas, sont émouvantes dans cet hommage au restaurateur de l'Ordre des Frères-Prêcheurs en France. — J. G.

P. Siwek, S. J. — *Une stigmatisée de nos jours. Etude de psychologie religieuse.* Paris, Lethielleux, 1950, 19 × 12 cm., 174 p. Prix : 325 frs. — Etude consciencieuse, bien informée et de conclusion nettement négative. Elle pourra servir à empêcher les engouements irréfléchis. Sur presque tout l'ensemble de la discussion, menée très sereinement, et même sur le verdict final, elle recouvre celle du Dr. B. de Poray-Madevski, dont la traduction a paru en 1940 chez Lethielleux et qu'on regrette de ne pas voir citée. L'auteur aurait pu ajouter que Thérèse Neumann a authentiqué, au nom de ses « révélations », l'abbé Vachère, de Poitiers, excommunié et impénitent; la Sœur Canisia et le P. Abel, tous deux excommuniés par l'Ordinaire de Fribourg (17-IX-1919), qu'elle a affirmé le caractère surnaturel du Christ de Limpias, et déclaré que Louise Lateau était allée au ciel sans passer par le purgatoire! Le Gratianopolis de la p. 162 est tout bonnement Grenoble. — P. C.

Dom S. Stehman. — *Le voyage à l'ancre.* Tournai, Casterman, 1950, 19 × 13 cm., 106 p. — La vie en quête de Dieu, disait le P. Sertillanges, « est une navigation sur une mer fastueuse et splendide ». On s'en rend compte, si vivement, si doucement, à la lecture de ce journal d'un moine bénédictin. Nous sommes sûr que rien que par le rayonnement paisible qui s'en dégage, plus d'un chrétien expérimentera ce que les mots sont incapables de dire : la certitude définitive d'une existence que les fluctuations de ce monde ne troublent plus parce qu'au fond d'elle-même elle est ancrée à l'éternel. Et il prendra conscience du même coup de ce qui fait sa vocation chrétienne et de l'indicible bonheur qu'elle recèle dès à présent. Et l'auteur se réjouira de voir qu'il a pu nous donner part à son héritage : Dieu. — N. P.

P. Nagai. — *La chaîne du Rosaire.* Journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki. Adapté en français par M. Yoshida et J. Masson, S. J. Louvain. Edit. de l'Aucam, 1951, 24 × 15 cm., 72 p. — Voici un médecin, converti du matérialisme scientiste, que la terrible explosion prive de sa femme, de ses amis, de sa maison, le condamnant lui-même à mort par l'effet des radiations. Et pourtant cette vie ne sombre ni dans la révolte, ni dans le désespoir. Au contraire, elle devient six ans durant un hymne pascal d'adoration, d'action de grâces, de joie, d'espérance, de dévouement total aux misères des autres. C'est au contact de ces chrétiens tout neufs et vigoureux qu'il nous faut, croyants vieillis, retrouver la fraîcheur de notre foi. — N. P.

J. Coppens. — *In Memoriam Kanunnik Albert De Meyer 1887-1952.* Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten. Overdruk uit het Jaarboek 1952. Bruxelles, Palais des Académies, 1952, 26 × 18 cm., 26 p. — S'il est des hommes d'action et d'apostolat qui s'imaginent encore qu'un professeur d'université doive nécessairement être un arriviste. prétentieux, rébarbatif et totalement coupé du réel et des aspirations de son époque, surtout s'il est professeur d'histoire de l'Eglise, il faut espérer que cette petite plaquette consacrée par M. Coppens à la mémoire d'un de ses confrères de l'« Alma Mater » de Louvain, leur dessillera les yeux. Ils y trouveront un splendide modèle de travail, d'abnégation, d'esprit de collaboration, de respect scrupuleux de la vérité; et ils verront que toutes ces qualités peuvent s'allier parfaitement à un sens profond de l'amitié et à une délicate ironie. — R. M.

Varia

L'Humanisme et la Grâce. Semaine des intellectuels catholiques (7 au 14 mai 1950). Centre catholique des intellectuels français. Paris, Editions de Flore, 1950, 19 × 14 cm., 216 p. Prix : 300 frs. — C'est en 1950 que Pierre-Henri Simon publia *Les Raisins Verts.* Il n'est pas sans intérêt de noter que le thème de ce roman — un des meilleurs de l'année — fut aussi celui dont les intellectuels catholiques firent, en cette même année 1950, le sujet de leurs discussions : *L'Humanisme et la Grâce.* L'introduction précise bien qu'il s'agit des relations de la grâce et de la nature. Cette nature, il importe d'en étudier le conditionnement biologique (p. 30-50), d'en décrire les rouages psychologiques. Ce faisant on tente de lever l'opposition apparente entre le détermi-

nisme psychique et la grâce (p. 50-73). Il importe aussi d'affronter le conflit entre la pression sociologique et la liberté personnelle (p. 74-90). Après quoi, on pourra concrétiser toutes les données dans un dyptique heureusement conçu : le héros et le saint (p. 91-124). Diptyque qui ne fournit donc que les deux volets d'un tableau. Et c'est Jean Guitton qui offrira le panneau central en une magistrale étude : *Y a-t-il encore une nature humaine?* Au fond, c'est le problème, déjà ancien et toujours nouveau, de l'extrinsécisme et de l'immanentisme qui est repris ici, mais cette fois face à l'immanentisme existentialiste, problème auquel le conférencier propose une solution éclairante, par sa théorie de « l'assomption ». L'équilibre de la nature ne se trouve plus qu'au delà de la nature. « Passer à un ordre supérieur ce n'est pas cesser d'être ce qu'on était mais l'être mieux et d'une manière exactement *sub-lime* ayant franchi le limen » (p. 139). Enfin la question théologique qui présente elle aussi l'aspect d'une antithèse : la croix et la gloire, vient couronner cet ensemble très riche de travaux, fruits d'une année de réflexions et de recherches. — F. T.

Espoir humain et espérance chrétienne. Semaine des intellectuels catholiques (24-31 mai 1951). Centre catholique des intellectuels français. Paris, Editions de Flore, 1951, 19 × 14 cm., 330 p. Prix : 450 frs. — La Semaine des Intellectuels Catholiques avait, en 1949, pris pour sujet de ses échanges de vues : Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui. Voici maintenant le thème de l'espérance : Espoir Humain et Espérance Chrétienne. Pourquoi s'être arrêté à ce sujet? L'Avant-propos nous en fournit la raison. « Nous vivons dans un monde angoissé. A la perte de l'espérance théologale, s'ajoute la faillite de l'espoir humain » (p. 7). Sans doute n'est-il pas question de fournir ici une étude exhaustive du problème, mais « de donner quelques points de repère indiscutables au plan de la doctrine et, à leur lumière, d'éclairer certains domaines particuliers » (*ibid.*). Il nous est impossible de souligner les mérites de chacun des rapports. Nous tenons cependant à signaler au lecteur trois études qui se recommandent plus spécialement par la densité et le tour très personnel de la pensée : l'étude de Gabriel Marcel sur la structure de l'espérance, celle du Père Congar sur le thème : espérance et libération du mal, et celle du chanoine Leclercq sur l'efficacité chrétienne. — F. T.

M. Ochsé. — *La nouvelle querelle des images.* Coll. « Le poids du jour ». Paris, Le Centurion, 1952, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 250 frs. — Ce modeste volume fait une excellente mise au point sur la question de l'art religieux contemporain. L'histoire de l'iconographie chrétienne y est traitée sommairement mais justement, et davantage d'après l'évolution de l'esprit et des principes directeurs que selon la succession des écoles et des artistes. Les efforts des modernes y sont retracés en connaissance de cause, avec ouverture et sympathie. Quand l'auteur passe à la critique et au jugement, nous sommes gagnés par sa modération. M. Ochsé tient également compte des directives des autorités ecclésiastiques, fondées sur les finalités de l'art sacré, et des tempéraments des artistes que de longues années de faux classicisme ont excités. Il nous semble que vers cette « via media » peuvent normalement converger les chemins venus de toutes directions. Le livre est préfacé par Daniel-Rops. — A. W.

J. Cayrol. — *Les mille et une nuits du chrétien.* Coll. « Notre monde ». Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 360 frs. — Ce livre est poignant parce que, sans être un récit « concret », il nous fait part d'une expérience : celle de Dieu. Nous connaissions la valeur du romancier de *Je vivrai l'amour des autres,* nous savions la haute inspiration du collaborateur d'*Esprit*; mais dans cet appel simple et insistant à la sainteté authentique : « Méfions-nous. Dieu est si vite arrivé » (p. 63), à l'espérance théologale « quotidienne, sans panache » qui dépasse les espoirs humains, nous rencontrons le chrétien « qui sait ce qu'il en coûte de perdre l'espérance » (p. 24) mais qui nous invite avec lui à la seule sécurité : « C'est avec la permission de Dieu que nous n'avons peur de rien. C'est avec la Sueur et le Sang de Gethsémani que nous arrivons à ne plus trembler. » (p. 28). — J. G.

P.-A. Rey-Herme. — *L'enfant et son devenir.* Essai sur les lois du développe-

ment psychologique de l'enfance à l'âge adulte. Coll. « Notre monde », 1. Paris, Téqui, 1951, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 340 frs. — Le but de l'auteur est de tenter une explication de l'évolution des étapes successives que parcourt l'enfant pour devenir un homme. Quatre composantes essentielles — physiologique, sociologique, affective et spirituelle — expliquent le devenir concret de l'enfant. Chacune d'elles doit concourir à la spiritualisation progressive de tout homme. Les efforts de l'éducation devront donc être dirigés vers l'épanouissement progressif de la vie de l'esprit. — R. C.

P. Stintzi. — *Petite Légende dorée de l'Alsace.* Mulhouse. Edit. Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1951, 20 × 13 cm., 96 p. Prix : 36 frs belges. — L'Alsace, terre classique des légendes et des traditions, possède sa Légende dorée. Le présent volume qui relate plus de quatre-vingt légendes réjouira les enfants et tous ceux qui, au milieu des difficultés de la vie d'adulte, ont su garder un cœur d'enfant. — C. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Acta Congressus Catechistici Internationalis MCML. Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953, 25 × 17 cm., 566 p.

Aigrain R. — *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire.* Paris, Bloud et Gay, 1953, 25 × 16 cm., 416 p. Prix : 1.260 frs.

Alvarez A. G. — *Filosofia de la educacion.* Mendoza, Universidad nacional de Cuyo, 1952, 19 × 13 cm., 250 p.

Ancel (Mgr), Blanchet (Mgr), Feltin (Mgr.) — *La formation de la jeunesse et la vie moderne.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Bruxelles, Edition Universelle; Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1953, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 40 frs.

Β. ΑΤΕΣΗ. — Ἐπιτομὸς Ἐπισκοπικὴ Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μεκρὶ σήμερον. Τομός Β. Athènes, Τυπογραφείου τῆς αποστολικῆς διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1953, 25 × 18 cm., XVI-304 p.

Bernard de Clairvaux. Préface de Thomas Merton. Coll. Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux, III. Paris, Alsatia, 1953, 25 × 16 cm., XXVI-756 p., grav., carte.

Borne E. — *De Marc Sangnier à Marc Coquelin.* Coll. Notes conjointes. Toulouse, Privat, 1953, 19 × 12 cm., 184 p. Prix : 390 frs.

Bouëssé H., O.P. — *Le sauveur du monde. 2. Le mystère de l'Incarnation.* Doctrina sacra, IV. Paris, Office général du livre; Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1953, 25 × 16 cm., 838 p.

Bultmann R. — *Theologie des Neuen Testaments.* 3. (Schluss-)Lieferung (Bogen 29-39). Coll. Neue Theologische Grundrisse. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 15 cm., p. 445-608 et XII p. Prix de tout l'ouvrage : broché 23,50 marks; relié 27 marks.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Hrsgb. v. R. Grosche. 9e Jahrgang, 2er Teil. Munster, Aschendorff, 1953, 25 × 17 cm., p. 81-160. Prix : 5 marks.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 13 : *Elesbaan-Ere.* Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28 × 20 cm., col. 1-384.

Chevrot (Mgr). — *« Et moi, je vous dis... » S. Matthieu, V.* Paris, Bloud & Gay, 1953, 19 × 12 cm., 236 p. Prix : 330 frs.

Chiocchetta P. — *Teologia della storia.* Saggi di sintesi patristiche. Coll. Profili e sintesi, 3. Rome, Editrice Studium, 1953, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 500 lires.

Colomb J., P.S.S. — *La doctrine de vie au catéchisme.* I. *Vie nouvelle et nouveau royaume.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1953, 21 × 13 cm., 236 p. Prix : 45 frs belges.

Dagens J. — *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611).* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 23 × 14 cm., 458 p.

— *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources*

(1501-1610). Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 23 × 14 cm., 210 p.

DANIEL Y. — *Ta vie commence aujourd'hui.* Paris, Edit. ouvrières, 1953, 18 × 13 cm., 128 p., 100 ill. Prix : 285 frs.

DARBON M. — *Le conflit entre la droite et la gauche dans le catholicisme français, 1830-1953.* Préface de J. Vialatoux. Coll. Notes conjointes. Toulouse, Privat, 1953, 19 × 12 cm., 296 p. Prix : 590 frs.

DÉFEVER J., S. J. — *La preuve réelle de Dieu.* Etude critique. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, n° 37. Paris, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, Edition Universelle, 1953, 23 × 15 cm., 146 p. Prix : 85 frs.

DELHAYE Ph. — *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui.* Tirage à part de la Revue des sciences religieuses, t. 27, avril 1953. Strasbourg, Palais Universitaire, 23 × 16 cm., p. 112-130.

DUFOYER P. — *L'âme enfantine (Du premier âge à 13 ans) expliquée aux mamans.* Coll. Psychologies expliquées, n° 1. Paris-Tournai, Casterman ; Bruxelles, Action Familiale, 1953, 19 × 13 cm., 198 p.

DUMONTIER P. — *Saint Bernard et la Bible.* Présentation par J.-M. Dechanet. Coll. Bibliothèque de Spiritualité médiévale. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 22 × 14 cm., 188 p. Prix : 160 frs belges.

DUNLOP C. — *Anglican Public Worship.* Londres, SCM Press, 1953, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : 7/6 sh.

Enciclopedia cattolica. Vol. X : *Pri-Sbi.* Cité du Vatican, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1953, 29 × 21 cm., XXVIII p., 2000 col., 132 tabl.

Essai sur Dieu, l'homme et l'univers, publié sous la direction de J. de Bivort de la Saudée. 3e édit. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 22 × 15 cm., x-618 p. Prix : 1.200 fr. français, ou 150 fr. belges.

Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de philosophie. Cahier VIII. Paris, Vrin ; Ottawa, Etudes et Recherches, 1952, 25 × 16 cm., 192 p.

FALLON V., S. J. — *Allocations familiales des non salariés. Le régime actuel et le projet gouvernemental.* Ce qu'on dit du régime actuel. Ce qu'il est. Ce qu'il donne. Le projet du gouvernement. Les progrès à réaliser. Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. Bruxelles, Edition Universelle ; Louvain, Société d'études mor., soc. et juridiques, 1953, 19 × 12 cm., 108 p. Prix : 40 frs.

FÉRET H. M. — *Sur la terre comme au ciel : le vrai drame de Hochwälder.* Coll. Contestations. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 210 frs.

FOREST A. — *La vocation de l'esprit.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 495 frs.

FREITAG A., S.V.D. — *Die neue Missionsära.* Das Zeitalter der einheimischen Kirche. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1953, 23 × 16 cm., 160 p. Prix : 6,80 marks.

GARDEIL H. D. — *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin.* III. *Psychologie.* Paris, Edit. du Cerf, 1953, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 570 frs.

Genade en Kerk. Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie onder redactie van A. VAN STRAATEN, O.E.S.A., E. HENDRIKX, O.E.S.A., M. STAVERMAN, O.F.M., etc. Coll. Tolle lege. Bijdragen tot de eenheid der Kerk. Utrecht-Anvers, Het spectrum, 1953, 22 × 15 cm., 378 p. Prix : 8,50 flor.

GINDL I. — *Die Grundakte des Geistes.* Eine phänomenologische Untersuchung. Coll. Glaube und Forschung, 2. Vienne, Herder, 1953, 22 × 15 cm., 80 p. Prix : 18 S. ou 3 marks.

GIRARD (Chan.) L. — *Le cadre chronologique du ministère de Jésus.* Paris, Gabalda et Cie, 1953, 25 × 16 cm., 94 p.

GUEUDRÉ G. — *Écrits spirituels de Mère Catherine de Jésus Ranquet (XVIIe siècle).* Paris, Grasset, 1953, 21 × 13 cm., 158 p. Prix : 870 frs.

GUNDERSEN B. — *Cardinal Newman and Apologetics.* Coll. Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1952. N° 4. Oslo, J. Dybwad, 1952, 27 × 18 cm., 142 p.

HENSMANS M. — *Les origines de la démocratie chrétienne en Belgique.* Préface de C. Van Overbergh. Bruxelles, Editions du Mouvement ouvrier chrétien, 1953, 24 × 15 cm., xx-240 p.

JADIN (Abbé) L. — *Relations des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté avec*

le Saint-Siège d'après les « Lettere di Vescovi » conservées aux archives vaticanes (1566-1779). Coll. Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, fasc. 4. Rome, Academia Belgica; Bruxelles, 27 Montagne de la Cour, 1952, 25 × 16 cm., 640 p.

KNOX (Mgr) R. — *Richesses de l'Ancien Testament*. Retraite sacerdotale. Trad. par A. Tenneson, S. J. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 20 × 13 cm., 188 p.

KOCH A., S. J. — *Homiletisches Handbuch. XIII. Ergänzungswerk. 2. Teil. Homiletische Gleichnissamlung. 1. Bd. Gleichnisse zur katholischen Glaubenslehre (Teil I-IV des Lehr- und Quellenwerkes)*. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 25 × 15 cm., x-486 p. Prix : broché 21 marks; relié 25 marks; en souscription : 18,50 ou 22 marks.

KÖBERT R. et WESSELY R. — *Textus et Paradigmata Syriaca*. Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1952, 21 × 14 cm., 106 p. Prix : 900 lires.

KÖHLER L. — *Der hebräische Mensch*. Eine Skizze. Mit einem Anhang : Die hebräische Rechtsgemeinde. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 19 × 12 cm., VIII-182 p. Prix : broché 7,20 marks; relié 8,60 marks.

KOLOGRIVOF I., S. J. — *Essai sur la sainteté en Russie*. Coll. Renaissance et Tradition. Bruges, Beyaert, 1953, 22 × 14 cm., 448 p. Prix : 185 frs.

LATOURELLE R., S. J. — *Etude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf*. Tome II. Coll. Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis. X. Montréal, Editions de l'Immaculée-Conception, 1953, 24 × 16 cm., 272 p. Prix : 3 $.

LECLERCQ (Chan.) J. — *Nous avons besoin de l'ordre monastique*. Clervaux, Abbaye S. Maurice & S. Maur, 1953, 21 × 15 cm., 32 p. Prix : 10 frs belges.

LEITMAIER Ch. — *Die Kirche und die Gottesurteile*. Eine rechtshistorische Studie. Coll. Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, II. Vienne, Herold, 1953, 24 × 17 cm., 140 p. Prix : 45 S.

LIETZMANN H. — *Geschichte der alten Kirche*. Band 1 : *Die Anfänge*, 3e édit.; 2 : *Ecclesia catholica*, 2e édit.; 3 : *Die Reichskirche*, 2e édit.; 4 : *Die Zeit der Kirchenväter*, 2e édit. Berlin, W. de Gruyter, 1953, 22 × 14 cm., VIII-326, VIII-339, VIII-346 et IV-200 p. Prix : 14, 14, 14 et 7 marks.

LOHMEYER E. — *Die Offenbarung des Johannes*. Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 16. 2e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 25 × 18 cm., VI-208 p. Prix : broché 10,40 marks; relié 12,80 marks.

MARX K. — Œuvres complètes. *Le Manifeste communiste* traduit d'après l'édition originale de février 1848 par J. MOLITOR. Avant-Propos de BRACKE (A.-M. Desrousseaux). Introduction historique de D. RIAZANOF. Suivi des *Principes du communisme* de Fr. ENGELS et de nombreux documents inédits. Paris, Costes, 1953, 19 × 12 cm., XX-226 p., 4 h.-t. Prix : 330 frs.

MINEAR P.S. & MORIMOTO P.S. — *Kierkegaard and the Bible. An Index*. Coll. Princeton Pamphlets. N° 9. Princeton Theological Seminary, 1953, 22 × 15 cm., 34 p. Prix : 75 cents.

Moines. Coll. Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 14 cm., 224 p., 1 carte.

OLIER J.-J. — *Traité des saints ordres*. Edit. M. TRONSON. Introd. générale par J. Gautier, P.S.S. Paris, La Colombe, 1953, 19 × 12 cm., 260 p.

PARROT A. — *Découverte des mondes ensevelis*. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé; Bruxelles, Librairie Evangélique, 1952, 21 × 14 cm., 150 p., 30 fig. Prix : 7,80 frs suisses; 7 frs pour abonnés.

— *Déluge et arche de Noé*. Coll. Cahiers d'archéologie biblique, 1. Ibidem, 62 p. Prix : 3,90 frs suisses; 3,50 frs pour abonnés.

— *La tour de Babel*. Même coll., 2. Ibidem, 62 p.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsgb. v. O. SCHMITT, E. GALL u. L. H. HEYDENREICH. Fasc. 30 : *Christus als Arzt-Chuppa*. Stuttgart, A. Druckenmüller, 1953, 29 × 20 cm., col. 641-768. Prix : 10 marks.

RÉTIF A., S. J. — *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres*. Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 186 p.

— *Introduction à la doctrine pontificale des missions*. Coll. « La sphère et la croix ». Paris, Editions du Seuil, 1953, 19 × 12 cm., 174 p.

RÉVELIN J.-Ch. — *Cette génération*. Essai sur l'esprit du temps — de notre temps. Le Puy, Les Cahiers du Nouvel Humanisme, 1953, 19 × 14 cm., 216 p.

RIAUD A., C.S.Sp. — *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes.* Paris, Archiconfrérie du Saint-Esprit, 1953, 19 × 13 cm., 164 p. Prix : 250 frs.

RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 6. Munich, R. Oldenbourg, 1953, 24 × 16 cm., p. 609-736. Prix : 8 marks.

Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte (Coll.). Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 23 × 15 cm. Prix de chaque fasc : 3,80 marks ; en souscription : 3,40 marks.

203/204 : E. FUCHS. — *Was ist Theologie?* 44 p.

205/206 : A. BERTHOLET. — *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung,* 68 p.

SCHILLING O. — *Handbuch der Moraltheologie.* Band I. *Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten.* Stuttgart, Schwabenverlag, 1952, 26 × 18 cm., XII-338 p. Prix : 17,50 marks.

SNOECK, S. J. — *L'hygiène mentale et les principes chrétiens.* « Centre d'études Laënnec ». Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 225 frs.

SOUTHERN R. W. — *The Making of the Middle Ages.* Londres, Hutchinson's University Library, 1953, 24 × 15 cm., 280 p. Prix : 25 sh.

Spiritualité de l'hérésie : le catharisme, par R. NELLI, Ch. P. BRU, D. ROCHÉ, Chan. L. DE LACGER et L. SOMMARIVA. Coll. Nouvelle Recherche, Toulouse, Privat ; Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 14 cm., 238 p. Prix : 540 frs.

STEGMÜLLER Fr. — *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* I. *Initia Biblica. Apocrypha. Prologi.* II-III. *Commentaria. Auctores A-G* et *H-M.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Francisco Suárez, 1950, 1950, 1951, 25 × 18 cm., XII-310, 440 et 582 p.

STERN K. — *Le buisson ardent.* Trad. de l'anglais par G. Sollacaro. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 14 cm., 334 p. Prix : 600 frs.

STURZO L. — *Coscienza e Politica.* Brescia, Morcelliana, 1953, 22 × 15 cm., 104 p. Prix : 300 lires.

Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica. Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24-28 Settembre 1951. Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1953, 23 × 16 cm., 234 p. Prix : 1.000 lires.

Textes et études philosophiques (Coll.). Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 19 × 12 cm.

F. J. J. BUYTENDIJK. — *Le football.* Une étude psychologique. 1952, 52 p.

Th. HAECKER. — *Métaphysique du sentiment.* Texte français de Harmel Guerne. 1953, 74 p.

M. MÜLLER. — *Crise de la métaphysique.* Situation de la philosophie au XX^e^ siècle. 1953, 126 p.

P. PRINI. — *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable.* Lettre-préface de G. Marcel. 1953, 132 p.

Theologisch Woordenboek, onder hoofdredactie van H. BRINK, O.P. Aflevering 3. Ruremonde-Maaseyck, 1953, Romen en Zonen, 25 × 18 cm., col. 857-1240. Prix : 150 frs.

TRESMONTANT Cl. — *Essai sur la pensée hébraïque.* Coll. Lectio Divina, 12. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 176 p. Prix : 450 frs.

VIGNON (Abbé) J. — *Charles de Foucauld.* Ill. de Alain d'Orange. Coll. « Belles histoires et belles vies » n° 15. Paris, Edit. Fleurus, 1953, 28 × 18 cm., 48 p. Prix : 145 frs.

WILLAM Fr. M. — *Maria. Mutter und Gefährtin des Erlösers.* Anhang : Biblische Ueberblicke. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1953, 21 × 14 cm., X-358 p., 22 grav. Prix : 14,80 marks.

ZURCHER J. — *L'homme. Sa nature et sa destinée.* Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953, 23 × 16 cm., 212 p. Prix : 108 frs belges.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*